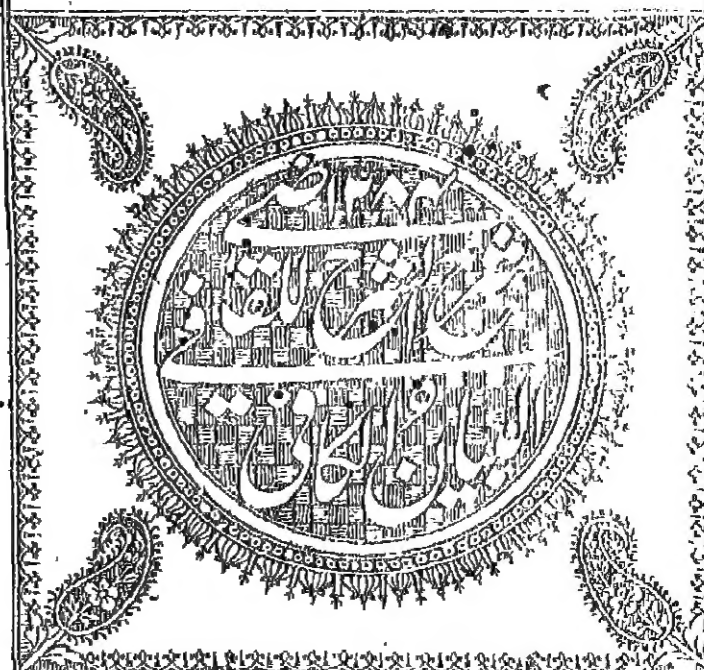


بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مَدَنِي



لا يغير القلوب الا الله الذي لا يهدي القوم الظالين  
 انا انزلناه على النبي الاكبر الذي اوحينا اليه ما يشاء من امره  
 وقولنا فلما كذب في التعلق في ارضي في يدك اي في قبضتك وقبضك وقيل هي كناية عن سعة كونه وكثرة فضله او عن قدرته  
 وقوله لا يغير القلوب الا الله اي ليس الا الله ففناؤه فانك لا تقضي الشر من حيث هو شر بل لما يصحبه من الفوائد الزائدة فالتعريف  
 بالذات هو الخير والشر في الفعل في القصد والعرض فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل نزلهم قانون الحكمة انا الوذ والوذك وانا  
 متوجه اليك تباركت اي تقدست قسرت وتعاليت لا تخاف منك لا ملجأ الا اليك ههنا فان قيل ان يكون ما صدر من  
 ميسير اليك انك لا تملك لك صمد في القاموس المقصد بالتحريك السيد والدرهم والرفيع وفي اصرار صمد بفتح السين  
 آتيتك بوسى كمنه درمات في نياز لا تملك اي لا مقابل لك انك متوجه لا تملك انك تملك النون وتشر بالذات لاجل المعصية  
 المنان في ذلك المذنب المذنب قال الشاعر كذا يكون اسد ربي ندي في هذا التفسير في حاشيتنا المعلقة على التفسير  
 الرضي سردي اي دمي ان في اصرار ان في التفسير ديري لكي وشمسكي يقال هو ان في ذكر بعض اهل العلم ان حصل هذه الكلمة  
 قوله لم تقدم لم يزل ثم نسب الي هذا فلم يستقم الا بالاختصار فقالوا يزي ثم ادلت اليك اننا اخف فقالوا ان في  
 يقال في الرجم المنسوب الي ذي يزن ان في لا اقول لك في ربي الدهر الزمان الطويل والابد ابد ودود فتح التمام وفتح  
 وهو كذا في القاموس يدي في الاخر كذا في القاموس في دار العوارض اضافة لصفة الى الموصوف اي اعميات السائلة يقال  
 ذوت المرح اي سال الذوات جميع دارفة والقوارض جميع عارفة وهي العظيمة والمراد بالعوارض الوجوه ذات الخامة وما يتبعها من الكمالات  
 لاننا على الدوام سالمة وفائقة على الكمالات من جناب تعالى انشره فعاله عن الخلق الخائبة والاعراض عن الكسب شتمه على حكمه صاحب  
 وتسمي غياث بها قول الآيات الاحاديث اشعة بثبوت اخضر في فعاله وحكامه تعالى هذا في حاشيتنا المعلقة على التفسير  
 على شرح المطالع وحقق المعارف فوذلك من الخواص والعبادة سلوك طريق لا يصل الى المطلوب للعبادة عدم لطفه انك  
 انت اجدوا الكرم والفايض الوهاب من فاض الماء فيضاً وفيوضه اذ كثر حتى سال عن جانب الوادي وكان الوادي سائلاً على موضعه  
 فقال عن ابيه والفيض في الاصطلاح انما يطلق على فعل فاعل الفعل انما لا تفرق ولا العوض الحكيم وتبني اي يطلب يقال بنية الشيء  
 اي للنية كذا في الصحاح منك ان تفضل كرم الموجودات من النفوس القادسات اي الطاهرات جميع قادمة من القدرين المهيئين للسكون  
 بمعنى العظم كذا في القاموس وتفضل كرم الموجودات من النفوس القادسات اي الطاهرات جميع قادمة من القدرين المهيئين للسكون  
 في الدنيا والاخرة والصلوات تحس قيل هي سبحانه وتعالى ولا اله الا الله ولا اله الا الله ولا اله الا الله ولا اله الا الله  
 الاعمال في التفسير شرح البخاري سبيد السليمان سبيد السليمان سبيد السليمان سبيد السليمان سبيد السليمان سبيد السليمان  
 وازداد اصحابه من المؤمنين سائر الفرق من المهاجرين الناصرين بالتمتع متعلق بقوله تفضل صلواتك اكل تحياتك عظم بركاتك  
 ذو الفضل العظيم والاول ان يفتح الجنة والاحسان القديم يا محبي الله عمن جرتك يا ارحم الراحمين انا بعد فيقول العبد العاصي الراجي الى رحمة  
 ربه القوي الخالي وتبارك محمد مبارك بن محمد والامام الذي الفار في محراب الجنديل الشرف والكرم ولا يكون الا بالآبار خامة والكوفاموي  
 قوله ان علم الصناعة اي انطق لما كان امين في اوضح العلوم تبارك هو بالكرم شاذلان لصدده انما يحكي على افعال الفصح التواء  
 مثل ذلك في ذكره وتوكله ولم يحكي الاخر فان جهات بيان في القاموس في الصلح ثم في البيان من المبالغة ليس في البيان كون منية  
 البناء آداة على خفية لحي ومن ههنا تسمي بكون ان اتيان بيان مع الدليل في كل ان لمساك المنطقية وحسنة ونسوة سنة









الركب الخارجى المحقق من العلاقة الانتقارية بين جزائه لما عرفت على تقدير الاستغناء بجزءه وجود كل من الاجزاء منفكاً عن الآخر  
فالتأليف عبارة عن اجتماع اشياء لا علاقة بينها فكيف تقوم منها حقيقة متممة لمصلحة بل ان تأليفه تعالى من الاجزاء المتكافئة  
مطلقاً ظاهرة كانت او خفية وهو المطلوب على علاوة اننا اى الاجزاء الواجبات بساكنة اقرب المرام انه لو كان تأليفه تعالى من الاجزاء  
الواجبة جبرى الكلام في تلك الاجزاء فان كانت بساكنة ثابتة بالمطلوب ان كانت كسيرة جبرى الكلام في اجزائها وكذا الى الاما هنا  
ويصلح التسلسل وهو كما ترى فلا محالة تنهى الى بساكنة فثبت المقصود قال في الحاشية فان فرض ههنا اثبات السببية واما توحيد  
تعالى فيطلب برهان آخر في موضع آخر انتهى قوله فيهما والنظر انه اذا جزم فهم وهو ان يلزم على ذكر تقدير الواجب بالثبوت وهو ظاهر  
من القول فانه قد برهن على توحيد تعالى بان المقصود ههنا اثبات بساكنة تعالى واما توحيد تعالى فيطلب برهان آخر في مقام  
آخر فهو من جملة ما لا يتصور بالافق المرام فاذا ذكر او كلفنا تعطيل على قوله واجبات بالكلية الذات هذا ما هو من قوله ثم محقق  
بالاشارة الى ان اجزاءه لا تامة اليه يشير قول لبيد الا كل شئ باخلا انما يخلع ثم نكتي على ذلك ان ليس المراد بكونها بالكلية الذات بل بالكلية  
انها تقتضى الالاء واحد بمسبب الذات ضرورة ان الحكم لا يقتضى الالاء كذا لا يقتضى الوجود كذلك بل صفة انما لا تقتضى  
التقدير والوجود بالذات كذا في اجزائه فيكون مقتضى الوجود بالذات بالكلية فان لم يكن مقتضى الوجود بالذات بالكلية  
لكنه تعالى صفة الوجود بالذات ثم لما فرغ الشارح من البطلان للاجزاء احدى له سبحانه فان ان لم يشرع في البطلان للاجزاء التحليلية المقارنة  
للتعالى فقال لا يفيها لا يقتضيه تعالى اجزائه بل الواجب سبحانه وتعالى فيقسم اليها كالجسم فانه يخل الى الاجزاء المقارنة كالمصنف والاشياء  
والرسم وغيره فانها ليس لقوله لا يقتضيه ان الاجزاء التحليلية بين خرافة القوة ومحمومة لفعل فلا يقصور وجودها اذا وجودها بسبب تدعى  
التحليلية القوة بحسب التقدير والوجود والمتعارف عاده وكذا كل ما يتعلق بكونه شئ من القوة كذا في الحاشية فيقرر الالاء ان  
الاجزاء التحليلية بين القوة والفعل والوجود يقتضى الفعلية المحمودة فيوجب تلك الاجزاء غير مقول فكيف يتصور كونها اجزاء له تعالى ولا يفيها  
استعدادا لآخر على البطلان للاجزاء التحليلية له تعالى هي لذاته هو الالائية وهي الذات المكونة من النبوى والقامة الحال في النبوى  
كما لا يسم والنبوة والمقادير فان الاجزاء المقارنة التحليلية لا تفعل الا لما يكون له اية قابلية للاتصال والانفصال ولو وسم في النبوة  
كذا في الحاشية فيهم مستلوك عاين ان لما فرغ الشارح من البطلان للاجزاء التحليلية له سبحانه اراد ان يبين ان شئ  
مؤلف منه تعالى في ذلك الا ان يكون في هذا المقام مع انه مستلزم لا لال الشئ الثالث الذي لم يبرهن له الشارح  
وهو تركه تعالى من اجزاءه كمن فقال ان علمه تعالى كما هو واحد في الذات لا تكثر فيه بالفعل ولا بالقوة كذلك يستلزم ان يتأله منه تعالى  
شئ من اجزائه وان الواجب غير مجزئ تأليفه لذلك شئ او يخل في ذلك الشئ الذي الى الواجب بل مجزئ ليكون الواجب سبحانه مجزئ  
تحليليا كما كبره فيهم قول في قوله هو الالائية من الواجب بالذات متعلق بقوله يقوم والية متعلق بقوله يخل على جعل الالاء والاشياء  
وقد تم تلك الالائية من شئ آخر لا يقتضيه الوجود بالذات ذلك الشئ هو الحكم فخل الحقيقة الالهية الى شئ غير متقرر  
وهو وجود الذات وحده وان النظر الى الالائية فيتم حقيقة توحده من الواجب تعالى ومن الحكم مجال بالضرورة كذا  
انظر الى الالائية فيتم حقيقة الالاء على الصريح فارجع الى ما ذكرنا في المتأخر من المصنف في قوله لا يقتضيه الالاء الى الالاء  
من ان الالاء لا يقتضيه الالاء من كون تعالى متصرفا في اجزائه الالائية من التصور بالكلية وكنهه بالوجه وذلك لكونه سبحانه متصرفا في اجزائه  
الالائية من ان الالاء لا يقتضيه الالاء من ان الالاء لا يقتضيه الالاء من ان الالاء لا يقتضيه الالاء من ان الالاء لا يقتضيه الالاء  
من ان الالاء لا يقتضيه الالاء من ان الالاء لا يقتضيه الالاء من ان الالاء لا يقتضيه الالاء من ان الالاء لا يقتضيه الالاء

[illegible]

























مجلس  
الخطبة  
والموعظة  
والإمام  
الحسين

[illegible]









[illegible]



والتميز في الوجود والاعتصاف بالوجود لان ههناك جملان متمايزان قد هما متعلقان بالماهية والثاني بالوجود وبالاعتصاف به  
فان ذلك انما يمكن لو كان الوجود والاعتصاف به في الواقع مع قطع النظر عن تصور انزع الفهم والتقدير والتميز الماهية والاعتصاف  
الوجود ومعنى الاعتصاف بعد الاتزان فهاهنا قد مر ان نفسهما في الذهن هما مجموعان في الذهن كجمل من اجل الماهية في الواقع فتقوى  
والاشياء الذات للجمال على القول الثاني اي جعل المؤلف في الاعتصاف اي الاعتصاف الماهية بالوجود من حيث هو اي الاعتصاف بغير  
مستقل بالماهية والباطنين حاشيتيه وبها الماهية والوجود اي تفسير الاعتصاف المذكور مفاد الاسباق التركيبية اتم انه قد وقع  
في بعض عبارات القدماء ان اثر الجمل على راي المشايخ مفاد الاسباق التركيبية فظن غير الاحقين في الاتفاق المبين ان مرادهم بغير  
الاسباق التركيبية هو مفهوم الغير المستقل الرباطي للاعتصاف وهو كما ترى لما ذكرنا في التحليل للمرضى بل مرادهم مصداق الاسباق  
التركيبية هي الحكم على الحقيقة القائمة الماهية بوجوده فالحكمي عنده ان هذه الحقيقة هي الماهية لنفسها الوجود وهي مصداق الاسباق  
الماهية بالوجود وكما ان الحكمي عنه لقولنا الجسم بغير الجسم المنضم الى البياض هو مصداق الاعتصاف الجسم بالبياض فاجعل في المشايخ  
متعلق بالمرتب فهو بمعنى التغيير معناه جعل الماهية موجودة فهو من قبيل جعل المتولين وهذا مستفاد على ان الوجود عندهم متعلق  
الى الماهية فاشي والوجود والاعتصاف لاس من هذه الحقيقة اي لاس من حيث كونه بمعنى غير مستقل كعنى الحرف بل من حيث انه معنى  
بشيء يقل فانه من هذه الحقيقة لا تقع عندهم لان تكون اثر الوجود بالذات في مخرج مادية كسائر الماهيات ومن هنا سقط  
ما استدل به على جعل الاسباق من انه على تقدير القول بجعل المؤلف لاد من الانتها الى جعل البسيط لان الاعتصاف مادية من  
الماهيات ووجه القول ان تكون الجمل المؤلف هو الاعتصاف من حيث هو غير مستقل من الباطنين كحاشيتيه لاس من حيث  
انه ماهية من الماهيات وطول الاستقلال ولزوم الانتها الى جعل البسيط انما هو على هذه الحقيقة لا على تلك الحقيقة اشياء  
الاشياء الذات وقد استدل عليه في جعل البسيط بقوله تعالى وجعل اي خلق النظمات والنور فان جعل بمعنى التفسير لا يجوز  
على مفعول واحد بل يجب ان يكون كلاً مفعولاً اي جعل اي خلق يستعمل مفعولاً واحداً في قوله تعالى وجعل النظمات الآية فليس عليه  
مفعول واحد فهو بمعنى آخر لا بمعنى التفسير كذا في الجمل في قوله تعالى وجعل اي خلق الاستدلال المذكور في الاتفاق المبين للوجود نفس  
غير ذرة الذات وقومها في العين اي اخراج او الذهن ومصادقه اي مصداق الوجود بالمعنى المذكور في الوجه تعالى  
ذاته والافهم حيث ان الواجب به ان لا يغير وهو محال ومصادقه في المكان حيثية الاستدلال اي جعل اي خلق في تقديره قطع النظر  
بذه الحقيقة الاستدلالية وليس للممكن في قرو وجوده اذ لا كانت الماهية الممكنة في نفسها متفردة مستقلة عن الحكمي  
كما هو في غيرهما القائلين بجعل المؤلف ايصاف في جعل الوجود وعلمية اي على الماهية في مرتبة ذاتها وهذا المصدق من حيث هو الواجب  
تعالى فلا يكون اشياء تقرر في نفسه فكلما بل اجبا لذاته لان الواجب لذاته ليس الا ما يكون متفرداً بذاته مستقلاً عن غيره  
وبطلان انه ظهر فاذن يكون الماهية الممكنة فاقرة من حيث هو قوامها وتقدمها من حيث جعل الوجودية فالممكن كذا اعتبارية  
في الوجود صرف وبها السبب وتقدمها مبداها الى التقرر والاعتصاف بل سبب يتبعه على اللزوم مفاد الاسباق التركيبية هو كونه  
موجود كذا في الاتفاق المبين ثم تقرر الاستدلال على ان هذا هو بعض الاعلام ان الوجود بمعنى اعتباري انزع في قوله تعالى  
الماهية بالوجود فلا تحقق لها في الواقع انما تحقق في الواقع شيئاً من حيث هو نفس الماهية بل اذ اذ اذ اذ اذ  
في التقرر او في نفس الماهية فان نفس الماهية اثرها في الذات كذا هو المطلوب ان الماهية في ذاتها لا تكون  
فكذلك انما يكون انما يكون انما يكون انما يكون في التقرر بالوجود والاعتصاف وهو بالذات انما يكون في التقرر























تأمل في هذا من كونه على البديهييات في ذلك الاختصاص من العلم لا يجوز ان يحصل له حد و قد فقه كما ان صاحب القوة  
 العقلية يحصل عنده صورة الدليل في حصول النتيجة فثبت قالوا في اختصاص القول بالكتابة النظرية في حصول العلم لا يجوز ان يكون التمسك على الحقيقة  
 الضرورية في صورة الدليل كذلك يجوز ان يكون معرفت الضروريات المتعقبة في صورة أحد الان يقال جواب عن ذلك النظرية كما هي كون  
 العلم كذا وغيره من الصفات والافعال من قبيل كون حصول الحقائق الجوهرية جوهرية يحصل على التمثيل دون ان يحصل او عتبت ان  
 فصل كل نوع من العلم في مقوله كان يصديق عليه المقوله اي يندرج تحتها النوع صدقاً فافضل ان صدق على الفصل صدقاً على  
 قسمه فمما يجازي ان ادراج حقيقة العلم تحت مقوله من المقولات مسلم لكن لا يلزم منه ان تكون المقوله جنساً لها يجوز ان يكون لك  
 الاخر كما من قبيل ان ادراج حصول النوع المقوله تحتها لا يشر له في العلم ان حصولها لا يتبعه فلا يكون المقوله جنساً لها فصدق المقوله  
 عليها انما هو من قبيل صدق اللوازم على ملزماتها فكذا لا يجوز ان يكون حقيقة العلم بسيطة عقلية وتكون مندرجة تحت مقوله ولا تكون  
 المقوله جنساً لها حتى يكون لها فصل فتكون متعقبة بالكنهه ثم ان خلع في صدره انه قد ثبت في مقامه ان وجوده لا يتصور ان يكون  
 مندرجاً تحت مقوله من المقولات بان تكون جنساً له فافضل ان يكون المقوله حقيقة المقولات اي كون المقولات تناسلاً عليه لا تحتها  
 بالقياس الى المركبات التي هي تحتها اي تحت المقولات لا بالقياس الى انبساطها فان المقولات بالنسبة اليها اعراض عن تلك الانبساط  
 والا لزم تركها ولا شك ان العلم من حقائق البسيطة فخرق الحد وشرائع قائلون ان المقولات اذا كانت اجناساً للمركبات  
 واعراضاً عنها للنسب فيلزم كونها مشككة لتحقيق مناط التشكيك هو اتفاق في الصدق وذلك اني في مسلك المشايخ من عدم  
 جريان التشكيك في الذاتيات اخرج بان ذلك لا يتناقض عندهم انما هو بالنسبة الى هي اتية له لا بالقياس الى جميع ما يصدر عن هي عليه  
 فما يصدر عن هي عليه صدقاً او كاذباً كالانواع المركبة المندرجة تحتها فالتشكيك فيه يقتضي بخلاف ما يصدر عن هي عليه صدقاً او كاذباً  
 البسيطة المندرجة تحتها فانه غير متحقق فيه ثم بين جواباً آخر عن ذلك النظر بقوله ويقال المطلوب في مقام اثباته بداهة العلم بانه  
 الاجمالية وهي الانشائي نظرية اي نظرية العلم بالصورة التفصيلية واثباته بالنظر السالف انما هو تلك النظرية ومنه لا بد ان العلم بالاجمالية  
 بناء على ان البسيطة والنظرية مختلفان بالعلم الاجمالي التفصيلي فيجوز ان يكون العلم الاجمالي في بديهييات العلم التفصيلية بذلك انشائي نظرية  
 ثم توضع الجواب ان المطلوب بانه لا يكون له وانما علمه بالكنهه فنظري لما شرع بين اثنين من العلم بالكنهه متعقبات للنظريات والعلوم الانشائي  
 محض كمن البديهييات فانهم يقولون ان العلم بالذات في العلم بالكنهه والعلم بالجوهرية الذاتيات العرضيات والافس الذات في علمه بالعرضيات  
 فانه لا يمكن ان يكون الشيء لا يكتسب من اتية فهو كغيره كالتشكيك سبباً اما ان اتيات او عرضيات هذا التحقيق في العلم كذا في حق في جوابه  
 انظر المذكور ان العلم ليس كذا ولا غيره من المقولات كما سيظهر من ان العلم نفس الوجوب غير محجبه فلو لم يندرج تحتها مقوله من  
 المقولات والا لزم كونه تعالى مندرجاً تحت مقوله فيلزم تركيبه تعالى عن كذا فالقول بان العلم مندرج تحت مقوله فافضل ان يكون  
 فصل فله قد ثبت ان كذا سبباً لا يقطع عن هذه الاشياء على اللبب ان العلم على نهج اشياء لا يكون بديهييات والنظرية بال  
 يكون متعقبة المتعقبات بالكنهه وكذا سبباً فافضل ان يتم في هذا المقام غير سبب فانه لا يعلم لان يكون جواباً عن النظر الوارد  
 على القائلين بديهييات العلم الان يقال انه انما في تبيينها على ما هو الحق عنده في جوهه العلم وليس جواباً عن النظر فادرك انما  
 قيل القائل فخر الملة والدين الرازي مستدلاً على بديهيته العلم ان كل امر غير ذي غير العلم لا يعلم الا بهي بالعلم فالعلم بالامر بان لا يعلم  
 العلم الا بالعلم بلزمه الدرس وتوقف معلومته على معلومته فمما يوضح الاستدلال ان العلم لو كان كديهييات فلا يكون الاكتساب  
 الا بهييات المتعقبات كذا في نفسه ذلك الغير يجب ان يكون معلوماً والا لزم اكتسابه بشي عامه فلو لم يكن كذا في ذلك الا بهييات العلم

فان العلم لا يكتسب بل هو بطولان اللام في مثل نظرية العلم ونبت بداهة فليس جرح الى اننا من ان العلم مبدأ  
ظهور الاشياء ليس بان يكون في نفسه ظهورا بل هو اي حال ما قيل انه اي العلم مبدأ الظهور الغير فانه لا ينكشف للاستيعاق فهو من افراد العلم  
ليجب ان يكون نورانية في ذاته لا في غيره والا فلو اي العلم نورانية فهو بالعرض اي بواسطة الغير فورية اي فورية العلم وهو مستفاد  
من الغير فذلك الغير اما نور ومبدأ ظهور بذاته فو اي الغير العلم حقيقة لا ما فرضناه علما اولانا حقيقة العلم ما هو مبدأ ظهوره فذلك  
او فورية مثل نور العلم فيدور في نورانية العلم مستفاد من الغير ونورية الغير مستفاد من العلم فيستحق بالعرض فان استفادة نورانية الغير  
ما كانت من نورانية العلم كانت نورانية الغير بالعرض واستفادة نورانية العلم لما كانت من نورانية الغير كانت نورانية العلم بالعرض فاما  
ان كل واحد من ظهور العلم والظهور الغير متوجه خاص فيكون كل منهما بالعرض بالذات الى الآخر فيستحق العلم مستفاد بالعرض بدونه بالذات  
وهو حال الاستدلال الاستيعاق عن اثبات العلم في غيره وكذا فيستحق بالعرض بدون ما بالذات على تقدير التسلسل ان يقال ان نورانية  
الغير مثل نورانية العلم ونورية هذا الاخر مثل نورانية العلم لما كان مستفاد من العلم بالعرض بدونه بالذات في توجيه الاستدلال  
الذكور ان العلم مبدأ الظهور الغير واكتشافه فان كان ظاهرا بنفسه واستكشافه بذاته فهو المطلوب ان كان ظاهرا بالعرض اي من جهة الغير فورية  
ولا في غير ما ان العلم في غيره واما في العلم في نفسه فذلك التسلسل فاللام اهل الامر من المالدور والتسلسل المستدل في قوله فوري  
ولم يفسر في التسلسل فهذا التوجيه غير مطابق لكلامه المستدل في قوله فوري فاما في المستدل المذكور في التسلسل لانه في قوله  
انهم من التسلسل في لزوم تحقق بالعرض بدون ما بالذات يعني ليس في تخصيصه المذكور باللام هو الدور فقط على سبيل القياس دون  
التسلسل حتى يلزم عدم كون التوجيه بما يقال المستدل بل الوجه ان لزوم ايجاد معنى تحقق بالعرض بدون ما بالذات فظهر ووضح  
على تقدير بل و من لزومه على تقدير التسلسل في قوله على هذا التقدير انما هو بعد كما طالع في مجموع سلسلة الاعتبارات الغير المتناهية  
كما في الاول من السلسلة في ان نورانية مستفاد من الغير فيستحق بالعرض بدون ما بالذات بخلاف الدور فان لزومه في غيره  
لا يقتضي في هذه الملاحظة لان نورانية كل من الغير العلم مستفاد من الآخر ليس هناك ما هو نورانية الذات فجملة يقال ان الدور والتسلسل  
وانما انما التسلسل في نفس الزوم فيكون عدم اوجبه على تقدير التسلسل لم يخمس المستدل في قوله فوري فاما في قوله فوري فوري  
ذلك الاستدلال ثم هذا التوجيه على كون الاستدلال اجبا الى ذكره اشارة الى ان لا يتوقف ظهور الغير على نفسه في حقيقة العلم  
تفصيل في الامر من موقوف على بيان الفرق بين حصول الشيء وقصوره وهو ان التسلسل في العلم في نفسه يكون على وجهين  
احدهما ان التسلسل فيها بنفسها في نفس جزئياتها وهذا هو حصولها وليس تعيها ولا يستلزمها على قياس حصول الاشياء في العلم  
لا سيما في جزئياتها في نفس جزئياتها ان التسلسل فيها في نفس جزئياتها وهذا هو حصولها وليس تعيها ولا يستلزمها على قياس حصول الاشياء في العلم  
والثاني ان التسلسل فيها في نفس جزئياتها وهذا هو حصولها وليس تعيها ولا يستلزمها على قياس حصول الاشياء في العلم  
وهو في حقيقة العلم في نفسه في نفس جزئياتها وهذا هو حصولها وليس تعيها ولا يستلزمها على قياس حصول الاشياء في العلم  
لان التسلسل في العلم في نفسه في نفس جزئياتها وهذا هو حصولها وليس تعيها ولا يستلزمها على قياس حصول الاشياء في العلم  
به فلو كان العلم مستفادا فلا يمتنع ان الغير يلزم الدور والفرق بين الامر في ظاهر الامر ان يقال في اوجه عمادية الكلام لان التسلسل في اوجه عمادية  
الكلمة الى ان التسلسل في الغير يلزم الدور والفرق بين الامر في ظاهر الامر ان يقال في اوجه عمادية الكلام لان التسلسل في اوجه عمادية  
فمنه الغير في نفسه في نفس جزئياتها وهذا هو حصولها وليس تعيها ولا يستلزمها على قياس حصول الاشياء في العلم  
ففي العلم في نفسه في نفس جزئياتها وهذا هو حصولها وليس تعيها ولا يستلزمها على قياس حصول الاشياء في العلم  
ففي العلم في نفسه في نفس جزئياتها وهذا هو حصولها وليس تعيها ولا يستلزمها على قياس حصول الاشياء في العلم







في العلم

عالمه فلهذا قال في الحقيقة العلم كونه من الاخر احدية وتكميلا يكون سلبا عند الضرر من اياها على تقدير  
 بساطتها ونا البنية على البساطة فالنوع منسوي ارجح البساطة وتركيبها انتهى قوله فيما لا يكون اثنان من بساطتها ونا البنية  
 انفسها قواها عند الضرر من اياها على تقدير بساطتها وتركيبها انتهى قوله فيما لا يكون اثنان من بساطتها ونا البنية  
 بظهوره في نظرية العلم او صورته انفسية ومن يذهب الى انفسية العلم او صورته انفسية ومن يذهب الى انفسية العلم او صورته  
 من بحسب اياتي من الاسرار والاشياء التي اسودت الوجوه انما كانت لانفسية عاقلية النفس في الامور المعقولة والاشياء التي  
 كذا النور والسرور في تبيين العلم وذلك لعدم الاحتياج الى حروف لمضات ثم التمسك بعبارة من تشبيهه في الحكمة بما ذكره من انفسية  
 بذلك تشبيه العلم المطلق بالاشياء في النور في تلك البساطة التي كان النور والسرور في تبيين العلم وذلك لعدم الاحتياج الى حروف لمضات  
 البساطة في نظرية العلم او صورته انفسية ومن يذهب الى انفسية العلم او صورته انفسية ومن يذهب الى انفسية العلم او صورته  
 اشارة الى العلم المشهور في هذا المقام وهو انفسية العلم او صورته انفسية ومن يذهب الى انفسية العلم او صورته انفسية  
 كما علم بالنور والسرور في تبيين العلم وذلك لعدم الاحتياج الى حروف لمضات ثم التمسك بعبارة من تشبيهه في الحكمة بما ذكره من انفسية  
 وهذا الذي علم بالنور والسرور في تبيين العلم وذلك لعدم الاحتياج الى حروف لمضات ثم التمسك بعبارة من تشبيهه في الحكمة بما ذكره من انفسية  
 يكون دعوى بانه العلم المطلق بالاشياء في النور في تلك البساطة التي كان النور والسرور في تبيين العلم وذلك لعدم الاحتياج الى حروف لمضات  
 المشهور من منع كون العلم اياها الخاص ومنع كونها كذا في العلم او صورته انفسية ومن يذهب الى انفسية العلم او صورته انفسية  
 وهو كونه ذاتيا للخاص في جانبها في العلم او صورته انفسية ومن يذهب الى انفسية العلم او صورته انفسية  
 من العلوم لانفسية العلم او صورته انفسية ومن يذهب الى انفسية العلم او صورته انفسية  
 انفسية من منع كون العلم اياها الخاص ومنع كونها كذا في العلم او صورته انفسية ومن يذهب الى انفسية العلم او صورته انفسية  
 وليس في ذلك التمسك في المنع من العلم او صورته انفسية ومن يذهب الى انفسية العلم او صورته انفسية  
 اي المطلق خبر خارجي اي هو ما قد تصوروه او هو المراد من كونه في انفسية العلم او صورته انفسية ومن يذهب الى انفسية العلم او صورته انفسية  
 من ان المطلق لو كان خبرا خارجيا لما صح حمله على العقيدة مادريته ان خبرا خارجيا لا يحل على الكل التام لان المطلق لا يكون  
 محمولا على العقيدة فالمعتمد منه العقيدة البديهي فتصوره اي تصور العقيدة بكونه في العلم او صورته انفسية ومن يذهب الى انفسية العلم او صورته انفسية  
 على ان افاد بعض الماعلم ان احكام لا يحيل على كون ذاتها للخاص بل يجوز ان يكون ذاتا عاما فلا يلزم من خبره انفسية العلم او صورته انفسية  
 العلم المطلق او المطلق فهو خبر خارجي العقيدة فان العقيدة هي العلم او صورته انفسية ومن يذهب الى انفسية العلم او صورته انفسية  
 بالنور في العلم او صورته انفسية ومن يذهب الى انفسية العلم او صورته انفسية  
 من المطلق الذي في منع كون العلم اياها الخاص وما كان كون العلم اياها الخاص في العلم او صورته انفسية ومن يذهب الى انفسية العلم او صورته انفسية  
 بل بوجه انما يلزم تصور المطلق لا بوجه انما يلزم تصور العلم او صورته انفسية ومن يذهب الى انفسية العلم او صورته انفسية  
 البديهي فلا حاجة الى الاستدلال على بطلان العلم او صورته انفسية ومن يذهب الى انفسية العلم او صورته انفسية  
 ذكره شانه في انفسية العلم او صورته انفسية ومن يذهب الى انفسية العلم او صورته انفسية  
 الذي في العلم او صورته انفسية ومن يذهب الى انفسية العلم او صورته انفسية  
 او في العلم او صورته انفسية ومن يذهب الى انفسية العلم او صورته انفسية

على  
 من ان المطلق لو كان خبرا خارجيا لما صح حمله على العقيدة مادريته ان خبرا خارجيا لا يحل على الكل التام لان المطلق لا يكون محمولا على العقيدة فالمعتمد منه العقيدة البديهي فتصوره اي تصور العقيدة بكونه في العلم او صورته انفسية ومن يذهب الى انفسية العلم او صورته انفسية على ان افاد بعض الماعلم ان احكام لا يحيل على كون ذاتها للخاص بل يجوز ان يكون ذاتا عاما فلا يلزم من خبره انفسية العلم او صورته انفسية العلم المطلق او المطلق فهو خبر خارجي العقيدة فان العقيدة هي العلم او صورته انفسية ومن يذهب الى انفسية العلم او صورته انفسية بالنور في العلم او صورته انفسية ومن يذهب الى انفسية العلم او صورته انفسية من المطلق الذي في منع كون العلم اياها الخاص وما كان كون العلم اياها الخاص في العلم او صورته انفسية ومن يذهب الى انفسية العلم او صورته انفسية بل بوجه انما يلزم تصور المطلق لا بوجه انما يلزم تصور العلم او صورته انفسية ومن يذهب الى انفسية العلم او صورته انفسية البديهي فلا حاجة الى الاستدلال على بطلان العلم او صورته انفسية ومن يذهب الى انفسية العلم او صورته انفسية ذكره شانه في انفسية العلم او صورته انفسية ومن يذهب الى انفسية العلم او صورته انفسية الذي في العلم او صورته انفسية ومن يذهب الى انفسية العلم او صورته انفسية او في العلم او صورته انفسية ومن يذهب الى انفسية العلم او صورته انفسية









بل في غير العلم الموحدة فلهذا صار العلم اولى من الوجود فكذلك الحكيم كلاسها بالنظر الى ذاته سيان فاحفظ كان في حد ذاته  
ظلمنا اننا لا نعلم العلم من المنفعة ولا منظره فلا يكون الحكيم علما ولا في حد ذاته اي مع قطع النظر عن الاستناد  
اليه تعالى علما ان في كونه علما فلا ريب ان العلم هو النور فكيف يصح كون الامر الظلماني عين النور وان في كونه علما في مرتبة ذاته فلا ان  
ينكشف عنده الاشياء وذات الحكيم من حيث هو لم يثبت كذلك لانه في ظلما في في حد ذاته فلما ان قوامه في نفسه وهذا بانظر الى  
اجل البسيط ووجوده في النظر الى جعل المولف انما هو بالعرض من تقاراي جانب فاضته بجعل الحق قوام الحكيم ووجوده كذلك حاله  
او عالمية الحكيم في تقاراي فاضته العالم الحق علمه فمصدق حمل الوجود الحقيقي العلم الحقيقي على الواجب تعالى متعلق  
بالحمل في انما يستقرض القوام بهذا ان كون صدق حمل الوجود بنفسه في ذاته يستلزم كون صدق حمل التقرر كذلك في ذاته بذاته  
مصدق حمل الوجود والعلم على الحكيم هو هي الحكيم من حيث يستند له انه تعالى فلما ان وجود الحكيم ووجود الواجب كذلك في  
علم الحكيم هو علم الواجب تعالى شحم في كلامه انظارا فادما افضل لتحقيق في حوشه منها ان قوله بان يكون هو نفسه طالما المعنى الظهور  
وهو في كونه غير مستقيم لان العلم هو مبدأ لاكتشاف الاشياء وظهورها عند العالم فانما يجب ان يكون هو نفسه مصداقا لمبدأه العلم  
لان يكون هو ايضا علمه حتى يجب ان يكون بنفسه مصداقا للمعنى الظهور والاستلزام بين كون الشيء مبدأ للظهور شي آخر من كون  
طالما بنفسه كما في بحث بلية العلم ونظريته ومنها انه لا يلزم من كون الحكيم لذاته الا بجعل اجبال ان لا يكون ذاته الحكيم نفسها  
مصدقها لمبدأه لاكتشاف والالزام ايضا من كون الانسان مثالا لذاته لا بجعل اجبال ان لا يكون ذاته الانسان بنفسها  
مصدقها لانسانية ترتيب بان العلم من الصفات ومرتبة الانسانية مرتبة الذات فلما ان مصداق الانسانية انما يكون باستغناء  
ذاته الانسان من اجبال كذلك صدق العالمية انما يكون باستغناء عنه من اجبال علما ان الشئ لا باس له بالترتيب ان  
ذاته الانسان ليست بنفسها مصداقا للانسانية بل هو بالاعتناء والى اجبال فافهم ومنها ان قوله كان في حد ذاته هو ظلما  
لا يدرى ما اذا اراد به ان الحكيم بلا جعل اجبال اياه هو ظلما في فهو باطل لذاته الحكيم بلا جعل اجبال فهو بلا جعل اجبال  
ليس هو ظلما في ولا نورنا بل هو لا شيء بحيث وان اراد به انه بنفسه ذاته بلا اعتبارا من راسه على ذاته هو ظلما في فان معنى بالامر  
والظلماني بالاكين مصداقا بنفسه لا لمبدأ الاكتشاف فكون كل من كذلك ممنوع بل يجوز ان يكون حقيقة بعض الحكيمات نفسها  
بازيادة هو عليها مصداقا لمبدأ الاكتشاف لا بنفسه فكذلك من دليل وان معنى غير ذلك فلا يفيد هو مصداق من العلم بل هو مجرد  
عن هذا المقام ان يحبان للرد بالامر الظلماني بالاكين مصداقا بنفسه لا لمبدأ الاكتشاف وقوله بل يجوز ان يكون هو نفسه من  
او نشأ كون الحكيم هو الظلماني انما هو الامكان فان الحكيم ووجوده انما يستفاد من الواجب تعالى وهو نفسه في حيز الذات فالحكم  
ليس بنفسه مصداقا للوجود فضلا عن كونه مصداقا لمبدأ الاكتشاف المتفرع على الوجود والظلمانية انما هي عدم كونه مصداقا لشيء  
ذاته لمبدأ الاكتشاف في فكره بل العلم هو الوجود مجرد فيه ما هو من ان الاذية ان من هو مما واحد فلما هو ان من هو مما مختلفا فان  
والى اراد ان مصداقا واحد فهو ممنوع بل صدق العلم بالذات الانسانية التي تتجسها هو مصداق الوجود والجبرذات الوجودية  
الجبردة وما سياتي منه في بيانها انما يدل على قدر تمامه على ان الذات الجبردة صاحبة الاتصاف بالعمل لانها حقيقة العلم  
كما استتقت عليه ان شأنا في تعالى في انما يشبه في الاضطرار عن حكم السابق استفاد من التشبيهات المتبادرة ان العلم  
غير الوجود انتهى التشبيهية قوله فلما ان قوامه ووجوده انما هو بالعرض ووجه التبادر ان التشبيه وانما يشبه بان منة الحكيم  
سياتي في بيانها على ان الذات الجبردة مصداقا للاتصاف بالعلم لانها حقيقة العلم فاسأل الله





من ههناى من كل كون انما هو لا انتسابه لوجوده بقدر صدق قسره اى التصديق بقدر صدق كونه اى التصديق الذى هو قسم  
من العلم عبارة عن الادراكات فلهذا لم يمتص مع مقارنتها مع الحكم فالحكم شرط لا مشطوره الدخلى فى بديهته ولو عني هذا التفسير فى تفسير  
التصديق بكونه تصور اربعة حكم على ما هو متفق من ان الحكم هو الادعاء ان الذى هو كيفية غير ادراكية فلا يحتاج عند سلطان العقل الاضافة  
من قبل من العلم اى التمثل الذى هو سلطان وكيفية على ما فى بعض النسخ اى لو عني التفسير المذكور وهو ان التصديق بقدر صدق كونه  
حكم على ما هو مقتضى من ان الحكم هو الادعاء لا الانتساب لذى هو من افعال النفس فلا باس به عند العقل اذا حكم بان كان شرط التحقيق  
التصديق لا ادخاله فى بديهته فلا فرق بين ان يكون انتسابا او ادعاء اى فعلا او ادفعالا او صحيح ان يكون شئى داخل تحت تصور كونه كونه  
ذلك الشئ مشروطا بشئ اخر يكون داخل تحت مقوله اخرى وانتشاره فى كلامه الى ان الحكم لو كان ادراكا فلا فعلا ولا ادفعالا فالتفسير المذكور  
لا يصح على هذا التصديق لان الحكم كسائر الادراكات ادراك فلا وجه لخصه بوجه من التصديق وجعله شرطا والى ان يلزم الترتيب لما صح فقام  
وربما بان الادعاء ان نحو من الادراك وهو نفس التصديق وليس التصديق عبارة عن ادراك كونه تصديق فبما هذا التفسير على ما  
اليدى بان الادعاء كيفية غير ادراكية بناء على فاسد قوله الا لا تصور اه سواء كان التصديق مع مقارنتها مع الادعاء كان  
فى الحقيقة المتبوءة اى بالذات فانه تصور به ضرورة او تصور له مقارن الادعاء او بدونه اى بدون الادعاء سواء كان تصديقه  
غير مقبولة كما اشكوا او لم يقبلته او لم يقبل تصديقه سواء كان مقبولا او احدا كالتصور الانسان فقط او متعدد وبما ان نسبة كونه الانسان  
والكاتب او مع النسبة ايضا لكن يكون التصديق كالتصور الانسان فقط او متعدد وبما ان نسبة كونه الانسان  
من التصديقات اى كالتصديق من القول الشارح مطلق التصديق لم يمتص مع المقارنتها مع الادعاء الذى هو مقتضى عدم مقارنتها مع الادعاء  
فبما اى مقارنتها مع الادعاء الذى هو مقتضى عدم مقارنتها مع الادعاء الذى هو مقتضى عدم مقارنتها مع الادعاء الذى هو مقتضى عدم مقارنتها مع الادعاء  
الحق التصديق بانه لا تصور له مقارنتها مع الادعاء الذى هو مقتضى عدم مقارنتها مع الادعاء الذى هو مقتضى عدم مقارنتها مع الادعاء  
ذكرنا المصنف فيما قبله من ادعاء ان انتبايان ان الحكم بان ذلك لا يحتاج الى اقسام التقابل المذكور لان مقارنتها مع الادعاء  
شبهه بتدليل على عدم المناخاة بقوله فى اى الحقيقة على تحقيق المقارنتها مع الادعاء الذى هو مقتضى عدم مقارنتها مع الادعاء  
وان اشبهت تفصيل هذا المقام فاستمع ما افاده فصل مقتضى من ان الادراك ادعاء اخره والاول ما جازم فاما ما بان  
فاما ما بان فبما ان نسبة كونه التصديق بانه لا تصور له مقارنتها مع الادعاء الذى هو مقتضى عدم مقارنتها مع الادعاء  
الادراك الذى هو غير الادعاء اى بالذات فانه تصور له مقارنتها مع الادعاء الذى هو مقتضى عدم مقارنتها مع الادعاء  
احساس فاما ما بان فبما ان نسبة كونه التصديق بانه لا تصور له مقارنتها مع الادعاء الذى هو مقتضى عدم مقارنتها مع الادعاء  
بما هو جزئية ففصل والثانى اى الحكم بالنسبة لغير الادعاء لان كان تردوا فيها فتذكر ان كان ادراكا هو ما جازم وان كان  
بكتبة فاما ما بان فبما ان نسبة كونه التصديق بانه لا تصور له مقارنتها مع الادعاء الذى هو مقتضى عدم مقارنتها مع الادعاء  
يكون محله جزئية من العلم الاول مقتضى وهو تصور نفس النسبة والمشتاق الى الادعاء وهو لا يقتضى وما كان مقتضى  
الذى هو نحو من التصديق بانه لا تصور له مقارنتها مع الادعاء الذى هو مقتضى عدم مقارنتها مع الادعاء  
الصدق لولا يلزم من ذلك صدق التفسير على التصديق بانه لا تصور له مقارنتها مع الادعاء الذى هو مقتضى عدم مقارنتها مع الادعاء  
بما هو جزئية ففصل والثانى اى الحكم بالنسبة لغير الادعاء لان كان تردوا فيها فتذكر ان كان ادراكا هو ما جازم وان كان  
بكتبة فاما ما بان فبما ان نسبة كونه التصديق بانه لا تصور له مقارنتها مع الادعاء الذى هو مقتضى عدم مقارنتها مع الادعاء  
يكون محله جزئية من العلم الاول مقتضى وهو تصور نفس النسبة والمشتاق الى الادعاء وهو لا يقتضى وما كان مقتضى  
الذى هو نحو من التصديق بانه لا تصور له مقارنتها مع الادعاء الذى هو مقتضى عدم مقارنتها مع الادعاء







بالمنع المذكور لا يتأتى صدور الكثير من الواجب دليل الاستلزام وقدره انما كانت اللوازم حلولات الملزومات علما فلو جاز تعدد اللوازم مع  
اتحاد الملزومات بجاز صدور الاشياء الكثيرة من الواجب الواحد وهو يصح ما يقرر في مقوله من ان الواجب الواحد لا يعيد رتبة الواحد والاشياء  
قدرة على انما هي تصور وتصديق متخيلان نوعا مختلفان متعلقان فان تصور متعلق بكل شيء بخلاف تصديق فان متعلقه بالاشياء  
شكلا اقول المقصود منه تنويع مذهب المتأخرين بحيث يصح الاتحاد بين تصور وتصديق نوعان مختلفان المتعلق لما سألنا من اختلاف  
اللوازم مستلزم للاختلاف الملزومات فاذا اختلف التصور والتصديق بحسب اختلاف اللوازم وتختلف اللوازم على اختلاف الملزومات  
كما ان اتحاد الملزومات يدل على اتحاد اللوازم فالقول باحتمال تصور وتصديق نوعا وتغايرها متعلقا كما هو مذهب المتأخرين قد ادى الى ان  
اذ اتحد اللوازم يتأتى اختلاف اللوازم وبذلك تفصيل لما قال في الشبهة ان اختلاف المتعلق في اللوازم فلا يصح مع اتحادها نوعا  
فما لم ينشأ من ذلك إشارة الى ان هذا التام لم يثبت كون اللوازم لوازم الماهية فلو كانت لوازم لم يصف فكلا وحاشا فلا بد من اثبات كونها لوازم  
وورد في خطب القضاة وخالفه ولان عطف على قول المأمور وموجب آخر لما قرر للتأخيرين اتحاد العلم بوجوب اتحاد العلم وبالعكس بناء على اتحادها  
اي اتحاد العلم والمعلوم وتاوتها غيرهما اعتبارا فانما واحد وجوب اتحاد الآخر ومتعلقها بوجوب العلم بها لكونها قسمين من العلم فلو كان التصور والتصديق  
متغيرين نوعا فيلزم اتحاد معلومهما اعني متعلقهما فكيف يتصور الاختلاف بين متعلقيهما وكما كان في مذهب المتأخرين من اختلافات متغيريهما  
فما لم من ان يكون بينهما اختلاف نوعي زبدة افعال ان اتحاد التصور والتصديق بحسب النوع يوجب اتحاد متعلقيهما بالذات فالاختلاف  
متعلقهما ما فيه غرشة افادها افضل المحققين من ان ذلك ان اتحاد العلم بوجوب اتحاد العلم كذلك اتحاد العلم بوجوب اتحاد العلم كما اعترف  
به حيث قال بالعكس فكما لا يستقيم القول باتحاد تصور والتصديق مع اختلاف المتعلقين كذلك لا يستقيم القول باتحاد المتعلقين مع قول  
بمتغيري التصور والتصديق كما ذهب اليه القدامى من ان متعلق التصديق يتعلق بالتصور ايضا فاوردوه على المتأخرين من منعه من القول  
بما ذهبهم بل هو دار على القدامى ايضا ونشأ الفاسد من القول باتحاد العلم والمعلوم انتهى الا ان انتهى مذهب المتأخرين من القول  
الاستئصال المقصود منه تاخير مذهب المتأخرين في تزييف دليل المتأخرين بان اتحاد العلم والمعلوم معني على حصول الاشياء بانفسها وانما  
وغيره من حصول الاشياء واذن لا يكون بينهما اتحاد بل تباه بالذات فان شئ يكون مخلفا الذي الشئ بالذات فكيف يستلزم  
احدهما اتحاد الآخر فاقبل ثم زيد ذلك لا يتأخر بقرينة جبر باختلاف المتأخرين انما اليه لا يغير ان التمسك بمفهوم الاشياء لا يغير  
بقوله المتأخرين بل هو قاطع لزم وسوا الاتحاد بين التصور والتصديق نوعا لان مخالفا مختلفان في انهما لا يجرى فيهما وبينما في  
والتصديق مختلفان في انهما لا يجرى فيهما انتية لا يجوز نزاع المتأخرين في انهما لا يجرى فيهما انتية لا يجوز نزاع المتأخرين في انهما لا يجرى فيهما  
ان اتحاد التصور والتصديق ذاتا متعلقا غير متغير على كلا الامور لا اورد في غرشة اخرى على مذهب المتأخرين في قولهم  
حقبة تعني حقيقة التصور والتصديق فان جعلها من اقسام الصورة المتعلقة بتعلق يكون عبارة عن المعلوم فيلزم ان اتحاد  
العلم بوجوب اتحاد المعلوم من اجل اختلاف بينهما بحسب المتعلق اليه شارقه في معرفته ما عليه لفظا والامر الاخر غير الصورة وهو الحالة  
الادراكية لا يغير من كلام المتأخرين بل لا يعلم من برهم في مذهبهم اعلم الصورة فلا يصح التمسك بالحالة حتى يقال ان العلم  
بمعنى الحالة واذ لا يتحد العلم بغيره في الادراك بل هو من الادراك اي انما هو من الادراك اي انما هو من الادراك اي انما هو من الادراك  
متباينان منه في الادراك حقيقة متلو كذا ان هذا التام لم يثبت كون اللوازم لوازم الماهية فلو كانت لوازم لم يصف فكلا وحاشا فلا بد من اثبات كونها لوازم  
بقرينة تباهيان كما بعضه القرب فحاشا ان المعنى في ان تصور والتصديق نوعان متباينان من جهة الادراك فيكون ان التصور ادراك  
والتصديق ليس بل ادراك بل هو من الادراك كما هو مذهب المتأخرين من اذن يكون مذهبهم في الادراك على ما علم على التصديق









ون حيث هو موهى مع قطع النظر عن تلك العوارض معلوم وعلى القول بآتي ان العلم في الاشياء والمعلومات في الامايات بينهما تماثل  
فلا يتصور الاتحاد بين العلم والمعلوم على هذا القول بالشك في غيرنا بعض هذا الحق ترصيف لما سبق ان الشيخ ايضا اي كما ان الحاصل  
في الذهن اعتبارين فان الشيخ من حيث اكتناقه بالعوارض المنبثقة على علم من حيث هو موهى معلوم فاما بخصوصه لاصل الاول اي حصول الاشياء  
بانفسها في الذهن ثم تفويض الملام على ما افاده بعض الاعلام ان ذلك لا يشهد بان العلم لا يتصور على ثلاث مقدمات فثبت بالافاض ان العلم  
والمعلوم متحدان فاما وان تصور والتفريق متباينان بالذات وان التصور يتعلق بكل شيء قيل بان العلم هو الشيء القائم بالذهن فيجب ان العلم  
نفس الشيء لم يلزم اتحاد التصور والتفريق سواء قررت له شبهة تتعلق بالتصور بنفس التصديق او بتعلقه بالمتعلق بالتفريق وذلك لان  
التفريق لا يتعلق بالتفريق ذو الشيء والتصور هو الشيء ولا يلزم من اتحاد العلم والمعلوم معنى للشيء انما علم ونفس الشيء انما هو الشيء فوجه  
فلا بد لانما لا يفرق بينهما في حقيقة بل في ان الاشياء حاصلة في الذهن بانفسها فهذا الكلام من الاشياء تنبيه على عدم وفاء ما ذكره البعض في تقرير  
بأنهم لا يفرق بينهما في ان خلق في صدره ان عدم صحة مسئلة الاتحاد بين العلم والمعلوم على حصول الاشياء بالفساد في الذهن فيجب ان  
الترتيب المذكورين في الشيخ ايضا انما يتصور اذا اريد من المعلوم المعلوم بالذات اما لو اريد منه المعلوم بالعرض فيجب ان يتصور منه فعدم  
ذلك الصفة كما ترسمه فادفعه ليقول الشيخ واما المعلوم بالعرض يعني ما قصدت به هذه فتعريف العلم على كلا الاصطلاحين في حصول الاشياء  
بانفسها وحصولها بالاشياء اما على تقدير حصول الشيء فظاهر ان الشيء يكون مغايرا لشيء في الذهن فاما على تقدير حصول الاشياء بانفسها  
في الذهن فالعلم في العلم بالوجه مغاير بالذات لما هو مقصود به بالوجه ولتقتضيه بالذات يعني ذالوجه الذي هو العلم بالعرض فان الوجه  
وذا الوجه مختلفان انما فافهم توضيح ان الكلام في مسئلة الاتحاد وان جرى على العلوم بالذات وهو شيء من حيث هو فلا شك في اتحاد العلم  
بغيره وان كان حصول الاشياء بانفسها او بالاشياء بالافرق وان اريد بالمعلوم المعلوم بالعرض اي ما قصدت به هذه فلا شك في ان العلم  
بغيره العلم بذلك المعنى سواء كان حصول الاشياء بانفسها او بالاشياء بالافرق بينهما اما على تقدير حصول الشيء فلا ان يتصور منه فعدم  
ذو الشيء ولا شك ان الشيء مغاير له اما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فلا ان العلم في العلم بالوجه مغاير لذو الوجه فان الوجه وذا الوجه  
مختلفان اتحادا وان لم يكن الاتحاد والاختلاف متباينين في الاصطلاحين فمعلوم ان كون هذه المسئلة مبني على حصول الاشياء  
بانفسها حكم بحت لا دليل عليه كذا في بعض نحو شي قوله فاذ تصورنا التصديق انه قال المصنف في احكامه المنبثقة على المصدق في تفسير  
للتفريق كما في صورة الشك فان النسبة المشكوك في الحقيقة متعلق بها الشك هو تصور وتصديق علم فتتحد مع المعلوم على النسبة المشكوك  
فيها وانما الشك في شي بها الادعاء هو تصديق وعلم فتتحد مع المعلوم والمعلوم كان متحدا مع التصور فيكون اتحاد التصديق والتصور  
متحد فيكون متحدا وانما كل على ذلك اي المصدق بالذات اي على المصدق بغيره كل المذكور في المتن بقرينة قوله على المصدق ووجه  
انهم وذلك لان كل المذكور ان تصور والتصديق كقيمتان مختلفتان باحتمال عارضان لثبات واحدة وهي النسبة كما انهم  
والقيمتان كقيمتان مختلفتان حقيقة عارضان لثبات واحدة كذا زيد مثلا فذلك كل يدل على ان هناك شيئا فاما ما هو  
كل من التصور والتصديق لثباته انما هو حقيقة لا ان واحد منهما معروض الآخر كما هو الحال عند تقرير النسبة بنفس التصديق في قول  
في تقريره تلك الحقيقة بانه يجري كل المذكور في تقرير الشك بنفس التصديق ايضا كما يجري في تقرير الشك بالمصدق بالتفريق على  
الاطال تحت فان حصول صورة الادعاء الثاني انما في الجملة هو معنى بين اي من الادعاءين وبين الحالة الادراكية التي هي الصورة التي  
على في الجملة كما سمعنا ان الحق عند خلق التصور بنفس التصديق ليس الا صورة الادعاء انما هي في الذهن ونحن نقول ان اتحاد  
التصور مع تلك الصورة وتلك الصورة علم مجازي ولا يفسر في الاتحاد ومهما واما العلم حقيقة هناك فلو كان الادراكية التي هي الصورة التي



الذكورة في قول المصنف حيث يحصل في الذهن معلوم تعليمية وهي عبارة عما يفيد معنى هذا العلم الحيثيان يكون هذا المعنى خارجا عن  
حتى لا يتصل الحكم بالحيث ويكون الحقيقة محل واقعة وهذه الحقيقة لا تغير الذات وانما تغير الاحكام كما تارة زيد من حيث كونه بالذات  
فيما نحن فيه ان الشيء الذي معلوم كونه حاصل في الذهن قائما فيكون يحصل في الذهن الذي هو عبارة عن حصول فيه خارج حقيقة  
المعلوم الحقيقية وهي عبارة عن الحقيقة التي تفيد معنى هذا العلم الحيثيان يكون هذا المعنى داخل في الحيث فيتحقق الحكم بحقيقة  
والحيث هذه الحقيقة تغير الذات لا كما في العلم متعلق بالشيء الذي في الحقيقة بمعنى ان حقيقة الحصول في الذهن غلبة  
في حقيقة العلم وحكمة المثال ان الحقيقة التي في العلم يحصل في العلم الذي هو معلوم بالعلم المتصور داخل في حقيقة الحقيقة بخلافها في العلم  
بالعلم الحصول على الشيء من حيث هو وهذا سنبان لا تراق وزال الشقاق فان قلت يلزم حينئذ اي حين كون الحصول في الذهن  
عبارة عن حصول في الصورة العلمية عرضا لصدق تعريفها مع انها اي الصورة العلمية قد تكون جوهر كما اذا كان  
المعلوم هو كونه يحصل الاشياء بانفسها في الذهن فيلزم كون شيء واحد عن الصورة العلمية جوهر وعرضا مع انها لا يصدق ان  
على شيء واحد منهم العلم ان هذا الاخر عرض لما افاد شئ الصنعة وليس كما ينبغي انما هي التباين التباين حيث قال العلم لمكتسب من صور  
الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جوهر عرض فان كانت صور الاعراض عرضا لصور جوهر كيف تكون عرضا فان جوهر  
لذا هو جوهرية لا تكون في موضوع البقية بامية مخفوفة سواء نسبت الى ادراك العقل لها ونسبت الى الوجود بخارجي انتهى قلت عرضتها  
اي عرضتها الصورة العلمية الهوتية الشخصية الذاتية لا تنافي جوهرية بالبيعية الرسالة عن الحواض الذاتية ولا اشكال في كون  
واحد عرضا باعتبار جوهر باعتبار آخر كما ان جزئي باعتبار الهوتية الشخصية وكل باعتبار الطبيعية المطلقة وفيه عقدة الاشكال في كون  
ان العرض عرضا يحتاج الى محل يطلق الطبيعية المطلقة الى محل انما هو خاص بخصيصية فلا يكون طبيعة الرسالة تحتاج الى محل لا يكون عرضا  
قال قول يكون شئ واحد عرضا بحسب هويته الشخصية وجوهر بحسب طبيعته الرسالة قول بالتنا فيدين شئ ان المشايخ قد جرت ابا تبارع  
حلول شئ في شئ لم يكن الشئ الاول حجة ذاتية الى الشئ الثاني ويتو ا على ذلك ثبات السبب في القبول القسمة القاسية كما فلاك  
بان الصورة بحسب ما احتاجت في بعض اشخاص وجودها اعني في القبول القسمة التكرية الى ادة قابلة يكون متماثلة البساطة كما فيكون  
حالة في المادة في القبول التكر كما اننا فاذا كانت الصورة العلمية المأخوذة من جوهر حاله في الذهن لو يجب الهوتية الشخصية كانت شئ  
موجبها احتاجت الى محل فلا يصح للعقل كونهما جوهر بحسب الطبيعة الرسالة هذا التفسير في بعض اشياء فهم كما كان في القوة التي هي  
من ان الصورة الذاتية الجوهرية لو كانت عرضا لكانت متدرجة تحت قول من المقولات التسع العرضية ما شاع بينهم من حصولها  
محمودة في ان ندرها تحت احد من تلك المقولات غير محتمل لانها متدرجة تحت قول الجوهرية لو كانت متدرجة تحت قول الجوهرية  
والحقيقة ايضا لزم اندراج شئ واحد تحت مقولتين هو كما ترى في قولنا وانما المقولات التسع العرضية التسع اما من فرق بامية  
الرسالة من حيث هي في الحقيقة هي ليس كالحقيقة التي في العلم الذي يكون عرضية بحسب خصوصية الشخصية لا بانفس طبيعته الرسالة  
كما هو شأن الصورة الجوهرية الذاتية فلا يوزن اندراجها تحت مقولة من المقولات العرضية كالصورة بجمية والنوعية يعني كما ان الصورة  
بجمية والنوعية عرضا من حيث هو يتما الشخصية وجوهر ان من حيث الطبيعة الكلية لكون الاول جنسا لا احكام الطبيعة في الثاني  
نوعا لها واقيل اي حبيب عن ذلك التوهم والحبيب هو اسيد اسند وتبدا الفاضل الميزاجان ان المحصر في المقولات التسع العرضية انما هو  
الموجود في نفس الامر والصورة العلمية اساسية في الذهن من حيث كانتا فيما بالحوار من الذاتية بان يكون الشيء بالذات او بهما  
فيها لا يصدق ان الوجود في النفس لا يصدق لما فيها من اعتبار الذاتية والكرهان لا اعتبار في غيره وعقبار في تلك الاشياء التي هي

















من الظاهر ان الماهية هي التي يحصل لها النظر لا يحصل للماهية النظر بل هي التي يحصل لها النظر لان يوقفنا على ما على النظر  
دون الآخر قد يجاب عن ذلك لا يرد بالتحقق في معنى التوقف فغيره انما لا ينسلك ان معنى التوقف هو ان يوقفنا على ما على النظر  
بدون تحقق الوقوف عليه بل التوقف هو المصطلح في انما يقال ان اذا وجد الموقوف عليه فوجد الموقوف فالعلم حاصل على القوة  
القديسية وان كان بالانسان يقال انه يحصل بعد النظر كما في قوة القوة القديسية التي حاشية لها في اي في وجه الرفع بحسبنا ووجه القوة  
العلمية هي في بعض حاشية لها انما اجاب بنى على النظرية والبداهية صفتان للعلم بالذات والعلوم بالغير من ليس كذلك لان البداهة  
والنظرية صفتان للعلوم بالذات فانما ترتب على النظر يحصل بتوسطه او لا بالذات نفس الشيء من حيث هو هو اي مع قطع النظر عن  
حصوله في الذهن هو المعلوم لا الصورة العلمية فان قلت معارضة توجه على ذكر في البحث يمكن ان يقال ان المقصود النظر والظواهر  
هو علم المعلومات سبدا لاكتشاف ليكشف الشيء او عينا انما اذا تصورنا المثلث القائم الزاوية وان مرجع وتر زاوية القائمة يساوي  
لمرجع ضلعيه ثم اقمنا عليه البرهان فالبرهان انما يعيد العلم لا المعلوم لكونه موجودا وبوجه وسالين عليه النفسها اي نفس المعلومات من حيث  
هي هي انما المستتب على النظر يحصل بتوسطه اي بتوسط النظر بالمعنى منه فالبداهة والنظرية صفتان للعلم وهو الشخص القائم بالذات فينا  
معارضة اخرى ما نخوضه من كلام خير الاحقدين صاحب الاقوال المبين انه نعم ان نفس النظر الماهية الذي هو اثر جعل البسيطة انما تستند  
الى ايجال انما سائر الظواهر فانما تستند اليها موجودية الماهية ونفس الماهية انما تستند اليها بالعرض المفيد لقوم الشيء ونسخه  
اشارة الى ايجال البسيطة اي اي طرف كان من اخرج والذين انما هو جاعلا ماسا للعلل التي هي خارجة عن حقيقة العلم  
كما اشارت الى انما سائر الظواهر فانما تستند اليها موجودية الماهية فانما تستند اليها نفس موجودية اي موجودية الشيء وهو موجودا او لا  
انفسا بالماهية عليها اي على العلة في العرض فاذا تم تصادفها يتوقف عليها الوجود ويعلق الاستعداد الى كماله اجتماع العلة في الماهية  
حاصل الوجود واما في حصول الوجود انما يكون بان يرجع اجمال نفس الماهية فيكون الموجودية فالعلوم الماهية المستتب  
تتحصيل الجبرولي انما تصيد بحسب حصولها الذي وجوده اي وجود الجبرولي وتفيد حصوله في الذهن بافائة اجمال نفسا على سبيل  
جري العادة كما هو اثر الاشاعة لا على سبيل التوليد لا على سبيل الايجاب فالاول من سبب المستند والثاني من سبب كماله المستتب  
على النظر وما يحصل بوساطة هو الشيء من حيث يحصل الماهية وهو العلم ثم حصل فيه المعارف ان نفس الشيء الذي هو المعلوم  
بالذات انفس اجمال والاسرار المعروفة المستتب تحصيل الجبرولي ليست بجاعلة فائرا بالذات لا يكون هو نفس الشيء فلا يكون المستتب  
على النظر بالمعنى هو الشيء من حيث يحصل الذي وهو العلم انما بان الوجود معنى انما لا يتحقق له في الواقع وانما يتحقق لشيء  
انما عاينه فائرا بالذات لا يصح ان يكون الوجود اذا لا يتحقق للوجود وفي الواقع انما يتحقق لنفس الماهية فلا معنى لكون الماهية  
انما اجمال كون الوجود اشارة للعلل ان لا يفتقر كون الوجود اثر العلة لا المعنى كون غشا انما عاينه نفس الماهية اثرها فافتقر ان  
اثر العلة هي نفس الماهية والوجود ليس جاعلا من انما عليها بل هو مستتر عن سبب الماهية التي سببها العلة بالذات فافهم كذا في  
بعض الجبرولي الاشارة الى انما قد سئل انما انما ترتب على النظر هو الشيء من حيث يحصل الذي لكن انما ذلك المستتب هو الوجود والظواهر الذي  
هو المعلوم لما على علمك ان العلوم بالذات هو الشيء اجمال في الذهن لا العيين انما جري فالتوقف بالماهية والنظرية هو المعلوم  
لا اي ليس المستتب على النظر هو الوجود الاصل الذي هو العلم الذي اعتبر فيه الاقوال بالعوام الماهية فالتوقف على العلم بالماهية والنظر  
لا بد من قول العقل لا يقال انما انما على ما راجع في العقل لا يمكن العلم بالذات فالانما المستتب على النظر والعلوم بالذات هو المعلوم  
دول الماهية المستتب جاب لقوله فان قلت به الماهية كونه في النظر كماله انما النظر الذي في العلم بالانما الماهية هي الاشارة الى الماهية المستتب





احل مستقلة لا اجل تعدد وجوده فانه قادر ان كان في وجوده وعدمه على خصوصية كل منهما اي من العليتين فلو فرض  
وجود احدهما وعدم العلية الاخرى فان لم يخدم المحلول بل يوجد لعدمه في عدم العلية الاخرى يلزم التزج اي تجميع علته الوجود  
على علة العدم بلا ترجيح لكونها علتين على السواء تحقق علة عدمه مع عدم حصول مقتضاها ايضا اي تحقيق علة وجوده وتلك لم يقتصر  
العدم الى التأثير في كيفية سلب التأثير بخلاف الوجود فانه يحتاج الى التأثير فيكون العدم راسخا والوجود موجودا فيلزم ترجيح الوجود وهو الوجود  
على الرجح وهو العدم ولهذا اذا قدم المحلول الى يلزم التزج بلا ترجيح على تقدير عدم المحلول لعدم احد من العليتين لم يلزم بوجود العلة  
الاخرى وذلك لتحقيق علة وجوده ايضا ولا يلزم ترجيح المخرج منها بل يلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر وهو ايضا محال  
يلزم اجتماع اية كاشفة من اى وجود المحلول وعدمه فذا اذا وجد المحلول بوجود علة وعدمه ايضا لعدم علة اخرى كذا في اية كاشفة اذا  
الذي لا دخل في خصوصية كل منهما لاستلزامها محال الفتح ان خصوصيات ملغاة والعلة انما هي القدر المشترك بينهما اي من العليتين فاما المحلول  
لا يترتب الا على شي يتحقق حصوله بدونه فاجواب بالتصرف في معنى التوقف غير تام لا يتناه على تجزير تواردها على المستقلة على محلول  
شخصي على وجه التباديل ان يكون خصوصية كل من العليتين على وجه البديهة من بدو الامر وقد سبق ان الدليل عدمه على طهية  
لكل خصوصية ثم في هذا المقام انظار سنما ان تواردها على المستقلة على محلول واحد شخصي محال الدليل الذي ذكره اشكالت الكثرة في  
عناصره فيها اذا المحلول هنا واحد العموم له حصول متغاير ان حصوله بالظهور حصوله بالحدس وتواردها على محلول واحد بالعموم وهو  
مهما ليس محال الدليل غير ان بعض على استحالته اذ لو فرض وجود احدهما وعدم الاخرى تحقق احدهما ولا المحلول في الحقيقة  
من جملة مائة من و ان لزوم التزج بالارجح وجماع التخصيص كذا في بعض النسخ ان الملاك في السبب والعلية مثلا ان نقدر  
المشترك بينهما في الملاك في الحقيقة هو مد تعالى والاسباب بما هي محركات والارادات ومنها انه اذا كانت العلية حقيقة هي المحرك  
كانت العلية سببا للمحل واحد شخصيا فيلزم عدم المحصل من المعلوم ومن هذا الاكون المحلول قوى من العلية وهو كما ترى فالعلة  
تكون قوى من المحلول اخرج بان رجال حقيقة واحد بال شخص هو المبدأ الاول تعالى واما العلة المتعددة التي حكما يكون خصوصيتها انما  
و يكون العلة حقيقة هي القدر المشترك بينهما ليس سببا على علة حقيقة بل هي من تمامات العلة ولا استبعاد في ان يستند واحد بال شخص الى  
جاء واحد بال شخص يتم عليه واحد بال عموم الذي يتحقق وحد العلية بتواردها ومساواة هذا وهذا اي بالدليل الدال على استحالته  
تواردها على محلول واحد بال شخص على سبيل التباديل بل التواردها على محلول جميع نجاه كالتعاقب بان توجد جميع  
احتمالين في وجود العلة او لم تقدم تلك توجد اخرى فتوجد احوال وتعبارة اخرى بان توجد احدهما ولا ثم وجوده لا يشترط  
والا فانه ان كان في وجوده او عدمه على خصوصية كل من العليتين فلو فرض وجود احدهما على سبيل التباديل  
او بالاجتماع بان يقال ان الممكن ان كان في وجوده وعدمه على خصوصية كل من العليتين فلو فرض وجود احدهما على سبيل التباديل  
وانت استحال ان الدليل الدال على استحالة علية كل من خصوصية غير الثابت علية القدر المشترك بينهما على ان العلية حقيقة هي المحرك  
والا فانه ان كان في وجوده او عدمه على خصوصية كل من العليتين فلو فرض وجود احدهما على سبيل التباديل  
من انما لا يتصور مسامحة في هذا المعنى في التصرف في الابدان فانه لا يلزم في ترجيح المخرج بالارجح وجماع التخصيص بل هذا المحلول  
ان نأخذ من الدليل المذكور ان الوقوف على ان لا يلزم في الوجود والعدم هو القدر المشترك مع ان اجواب كان ينادى على ان  
انما يكون في الحقيقة سببا في انما الدليل انما يكون في الحقيقة سببا في انما الدليل انما يكون في الحقيقة سببا في انما الدليل



















[illegible]







الثانية من تحقق الاولى وجه الرفع ظاهرا فلا يتحقق ترتيب في هذه الصورة الانتفاء بحركة الثانية التي هي الزمنية لا غير متناهية في اللانهاية  
بانتفاء الزمنية فلا يكون نظريا والحركة الاولى متحققة فلا يكون ضروريا لما وعيت ان منطوق الضرورة انتفاء الحركة الاولى في انتفاء  
المتاخرين لا انتفاء للمحركين تلك الواسطة ونزيفه على افادة فضل المحققين ان هذا لا يرد وغير متوجه فمما رانا نظرية بحسب  
نفس المتاخرين على الترتيب فيثبت لا يوجد الترتيب لا يتحقق النظرية وقد بينا على الخيط الذي وقع من الشرح في هذا المقام  
وهو ان كلامه يدل على ان الحركة الاولى مدار النظرية على جميع نواصب المتاخرين القائلين بان النظرية الترتيب وبنات النظرية  
هذا الحكم الفاسد ودر على المتاخرين هذا الايراد ونعم روي على نواصب المتاخرين انه يلزم الواسطة بين التبعي والظري وانما يتحقق الحركة  
الاولى بدون الثانية اما انتفاء النظرية فلا انتفاء الترتيب اما انتفاء البديهة فلا تحصار البديهي في الاقسام ستة المشهورة فحيث يتحقق  
الحركة الاولى بدون الثانية لا يتحقق شيء من الضرورية وقد يجب عنه بان يحصر في الاقسام ستة متناهية في هذا القسم من العلم  
من الاقسام لاجل المذرة تم عبارة ثم لا يتحقق عن ذلك الايراد والوارد على مختار المتاخرين بوجه من الوجوه الاربع  
يكتفى بوجوه من مقابلا للاولى اي مقابلا للنظر الذي هي الحركة الاولى لكن بالنفي والاثبات بل مقابلا لنشئة مقابلا للحركة  
الصاعدة والهابطة وجه الشبهة ان الحركة الصاعدة والهابطة متباينتان في الاطراف فيجوز ان يكون مبدأ احداهما ينشئ الاخرى ما ينشئ  
منشئ الاخرى ومنها الحركة الاولى سبورا المطلوب منها بالبادي المحرك من هذه المبادي ومنتهى المطلوب هو ليست المقابلية بين  
الحركة الاولى وبين الحدس بهذا المعنى مقابلة لصاعدة والهابطة حقيقة لان الصاعدة والهابطة انما تكونان حركتين متباينتين  
وليست الحركة الاينية ههنا المشهور في وجه شبهة لما كانت الحركة الاولى تقابل من المطلوب الذي هو منزلة الحلول الى المبدأ  
التي هي منزلة الحادثة كانت كالحركة الصاعدة من السفل الى الاعلى ولما كان الحدس عبارة عن الانتقال من المبادي التي هي منزلة الحادثة  
الى المطلوب الذي هو منزلة الحلول كان كالحركة الهابطة من الاعلى الى السفل لئلا يعلو الحدس مقابلا للاولى بالمقابلة المذكورة فثبت  
المقابلية بينهما اي بين الحركة الاولى وبين الضرورة مع انحاء المقابلة معبرة بالاتفاق بين السائقين اللاحقين في الصورة  
المذكورة وان لم يوجد المقابلية بمعنى عدم الاتباع في مادة لكن يوجد مقابلية الصاعدة مع الهابطة كما عرفت فانها لا تفسد على  
قد لا يحصل الحدس ان طرفة بالاطراف المتشعبة والفاصل ساكنة والاراء الهائلة من المبادي الى المطلوب فمتى سوا كان ذلك لطرف  
الاولى كما في صورة الواسطة او بدورها بان يكون كلا الانتقالين فيمين ثم لا يخفى على النفس البديهة ان هذا الجواب يتكفي انما  
يجوز ان اقر الايراد بان هذا القسم الذي يتحقق فيه الحركة الاولى بدون الثانية ليس نظريا للانتفاء الترتيب الا ضروريا لعدم اندس  
في تسامه الستة وصال الجواب انه منسحب في الحركات فان الحدس هو الانتقال من المبادي الى المطلوب ونفذة واما على فنظر الايراد  
الذي في كره الشرح فلا يتوجه عليه هذا الجواب اذ المانع يتحقق الضرورة عنده موجود في الحركة الاولى وهو لا يمتنع جميع الحدس بل  
يتضاها في الاشكال فلا يمتنع ان يكون شيء واحد نظريا وضروريا معا اما النظرية فليتحقق منطوقا وهو وجود الحركة الاربع  
واما الضرورة فلا ندر اجبي في الحركات فمما اضطررنا من الشرح تاس من خطبة الاول هذا من فوايد بعض المحققين فليحفظ  
الطوسي فسر اى الحدس مجموع الانتقالين اللفظيين من هذا فسر الشيخ في المنطق الثالث من اشارات تفسيره على ما في المتن المذكور في المتن  
التفسيرية والشيخ فلا يندرج الصورة المنقوضة في الحدس على هذا التفسير يلزم الواسطة فادرك ولا يخفى عليك انه هذا اعتراض خست  
على المتاخرين القائلين بان الفكر والترتيب الذي هو من لوازم الحركة الثانية يلزم عليهم كون الشيء الواحد بالفتنة الى شخص واحد بديهة  
ونظرا معا اذا انتفت الحركة الاولى مع تحقق الحركة الثانية الزمنية البديهة فلا وعيت ان الضرورة القابلة للحركة انتفاء المبادي



جریان اشکال فی علم السراج کما استعمل من قریب ما معلوم مطلق ای مدبرک بمن جمیع الوجوه فالطلب ای ارادة تخصیص  
تخصیص السراج فی تخصیص السراج قبل الطلب و مجهول مطلق ای غیر مدبرک به مطلقا فالطلب للجهل المطلق وهو الالیه المطلق  
الانسان یعلم اول الوجوه تاخیر فی تصوریه ایة ثانیة و ایة ثالثة انما کون السراج فخر الملة والارزاق علی الیهة القصور  
بامر ایة ثانیة فاد الطلب تصوریه ایة ثانیة مطلقا فلا یطلب معلوما ولا یمکن مشعور به مطلقا فلا یطلب ایة ثانیة  
ان الخلل عند الکلیة لا یمکن توجه انفس بالطلب نحوه نتیج حسیة جمیع الامور الالیهة المطلب الالیهة المطلب فی السراج  
بجمیع الوجوه والجهل لیس به کذلک جواز سید المنع ان یمکن الطلب معلوما من جهة مجهول من جهة اخر فلا یلزم تخصیص السراج  
والطلب للجهل المطلق فساد الشاک قالوا الوجه المعلوم ای الوجه المذی یعلم المطلوب به معلوم لا حاجة الی تخصیصه والایة ثانیة تخصیص السراج  
والوجه المذی ای الوجه المذی لا یعلم المطلوب به مجهول لم یعلم بعد فطلبه بهذا الوجه طلب للجهل المطلق فکیفنا المطلب لیس به  
نتائج تخصیص السراج وجه النفس نحو الجهول المطلق واجب علی من السراج وختیمة الیهة بان الوجه المجهول لیس مجهولا مطلقا  
بل فی الکس لوجه معلوم بالوجه المعلوم فانه ای الوجه المعلوم وجهه ای وجه الوجه المجهول تقریر جواب بان الوجه المجهول مجهول فی نفسه  
والوجه المعلوم عرض له فایجهول المطلوب لیس مجهولا مطلقا حتی یمکن بالرفق المطلوب به تحقیق الیهة بعض اعتباراتها فلیس  
الامر ان الوجه المعلوم وفرد الوجه وهو الوجه المجهول قال فی الحاشیة توفیر الالیهة بان الوجه المجهول مجهول مطلقا ولا یمکن  
الوجه المعلوم معلوما من جهة الاتحاد بیک الشیء کان الوجه المجهول معلوما من جهة الاتحاد مع الشیء المعلوم بالوجه المعلوم ولو بالعرض  
فما لیس فی نفسه فلیس یفهم ان هذا الکلام یلزم علی ان هناك ثلاثة امور الوجه المعلوم والوجه المجهول والشیء ذو الوجهین المعلوم مع الوجهین  
والن اول وجه لیس فی نفسه بل الشیء بل الوجه المجهول المتحد معه وهذا لم یعقل بعد بل لیس هناك الامر ان الوجه المعلوم وفرد الوجه المجهول  
منه یفهم الوجه المجهول لیس فی نفسه کلام المصنف فاذا ذکره فی الحاشیة لیس توفیر الکلام بل یوضح له اصل الکلام معنی لیسنا انصافه مع  
واجاب عن السراج فلیس هو الحق المطلق ای علم ان بهمنیة الذي هو من ثلاثة اشیء الرئيس قد صنف کتابا فی حکمة وترجمه  
بالتخصیص وصنف فخر الملة والارزاق کتابا ماخوذا من سماعه بالجهل المطلق الف کتابا ماخوذا من سماعه بالجهل المطلق  
بأثبات الامر الثالث غیر الوجهین آتی بیان الالیهة الثالث فی الوجهین بان متعلق بقوله اجاب لایلزم من نتائج طلب وجهین لیس  
تخصیص السراج طلب للجهل المطلق نتائج طلب الثالث فکذا ان الوجه المعلوم کالکتابه مثلا لک لشدیدة ای مشاهدة الثالث  
الذی هو ذو الوجهین ان کذلک یطلب فکذا الشیء الثالث بان لیس امر آخر کاحیوان انما طرقت مرة لک لشدیدة ای مشاهدة الشیء  
کالانسان بحیث یسیر فلیس تصور الالیهة المعلوم الآخر مجهول موهرة ذلک الشیء الموهرة وهو الانسان مثلا فی الحاشیة ثانیة  
علی ان فی الالیهة تصورین تفکر والمعرف بالکفر والتصور المعرف بالفتح والفرق بینما فی الحاشیة بالاجمال والتخصیص فی الالیهة  
مرتبعة بالشیء بالفتح والتخصیص مرتبقة بالکفر ثم توضیح الجواب علی ذکرنا فی تعلیق الرئی نقلنا عن بعض المتعاقبات ان اذا  
کنا نعلم الانسان مثلاً من حیث انه کاتب لم نعلم کما نعلم من حیث انه حیوان ناطق فطلبنا من الوجه المذی کنا لا نعلم فانه کنا  
من الانسان لیس هو به بالکتاب الی سباده آتی بحیوان الناطق فلا نستحق ان نطلب الکتاب من وجهه لیسنا موهرة لک لشدیدة  
الانسان فالتفکر بها الیهة لیس لنا العلم بالانسان من حیث انه حیوان ناطق وقبل فکذا کان الانسان مجهولاً من وجهه  
فما المطلوب علی ذلک التقدیر موهرة الوجهین المشعور به بالوجه المعلوم فی الحاشیة الفکرة وعلی وجهه هو الوجه المذی کان المطلوب مجهولاً  
من وجهه لک الوجه فنهنا فلیس موهرة الوجه المعلوم وهو الکتاب والوجه المجهول وهو حیوان الناطق وفرد الوجهین وهو الانسان













لا تصدق على الاعيان صدق وليا ذاتيا ولا يحاذيها خصوص حال في الخارج اذ منشأ انتزاع الوجود ونشأت موصوفة بالصفة  
حال فيها ليس من تلقا الموصوف بل مقتضاه لشيئية هي مساوقة للوجود فحالها كحال الاسكان اذ في الحقيقة بالصفة التي اسكان  
واسكان من القبول الغير المنسلخ عن الماهية لكنه لما كان هو سلبا بسيطا والماهية بحسب في جبر الوجودية الموصوفة بالقوة الموصوفة  
الممكن الماهية اقتضاه وعليه اذ السلب لم يكن عدوليا او ملحوظا من حيث انه مضاف الى الملكية او محو لا في الوجه لسالب المحمول  
لم يكن محتاجا الى اقتضاء من الذات بل يكفي فيه عدم مقتضيه لما السلب فعلة والماهية لما لم يكن مقتضرة في نفسها لم يصح  
ان يكون علة مقتضية لشيء فذلك لم يكن الاسكان اذ لا في لوازم الماهية بمعنى العوارض العلوية لنفس الماهية واسكان من دون اعم  
الماهية بمعنى القبول التي لم يكن سلبا عن الماهية انتهى القضايا المقودة بها لا يجب ان تكون ذهنيات بل قد تكون حقيقية  
مقتضى ملك اسكان الحقيقة كحقيقة مشتقة على النسبة كحقيقة اخرى ثبوت شيء فان كان هذا الثبوت لا من في الحقيقة فبذلك اقتضا  
اقتضى الموضوع في الذهن بحيث يصح انتزاع المحمول عنه وان كان ثبوتها لا من خارجي فالحقيقة خارجية ومصادرها اقتضى الموضوع في الخارج  
بحيث ان يكون الموضوع في الخارج متحدا مع المحمول ويصح انتزاع المحمول عنه وان كان ثبوتها لا من في نفس الامر مع عزل النظر عن كنهه في  
الخارج اذ في الذهن فالحقيقة حقيقة ومصادرها اقتضى الموضوع في نفس الامر متحدا مع المحمول بحيث يصح انتزاع المحمول عنه كما في الامور  
المذكورة من الوجوب الوجودية والاسكان فان صدقا اي صدقا انما المقودة بالا واما المذكورة بنفس الحقيقة  
المقتضرة من حيث هي لا اي لا مقتضرة بالما اي الحقيقة بخصوص حال في ذهن حتى تكون الصدوق خارجية او موصوفة حال في الذهن  
حتى تكون تلك الصدوق ذهنية وان تصدق كان طرف الاقضاء بهما اي بالامور المذكورة هو الذهن فقط لا الخارج في الماهية  
قال المحقق الرضا في ما صدر ان اعتبر في الوجود الذي هو طرف الاقضاء ان يمتاز الموصوف بحسب تلك الوجوب والصدق من  
بهذه التمثال ان الماهية لا تقتضف بالوجود ومطلقا الا في طرف الخلق والاعتية اذ في غيره لا تميز الماهية عن الوجود وان مقتض  
قالا انسان وجودا ولكن مشكلا حقيقة حقيقة لا ذهنية كما قيل انما يكون الخلق عنه بجاهي الماهية المقتضرة مطلقا بل في  
عنه الملك الوجود والوجوب الاسكان كذا في الحاشية اذ في تعين بذاتي الوجود والخارجي والاسكان الوجوب الذين بجاهي الوجود  
الخارجي اما مطلق الوجود والاسكان الوجوب في نفس الامر فمصادرها نفس الماهية المقتضرة في عالم الواقع مع عزل النظر عن خصوصيات  
الذات والاعتية ان يكون نسبة مقتضاها بهذه الامور الذهن وان الخارج اذ في مطلقا بحيث بين مصادرها كالمسكن  
بذلك نسبة الخافه فخال كذا في الحاشية في مصادرها فمعرفة ان طرف الاقضاء هو الذهن لا اي ليس الخلق عنه بجاهي الماهية  
المقتضرة بجاهي مطلق حال حين في الخارج كالموضوع لغير نسبة حقيقة فيما افيد ان صدق الاسكان الوجود والوجوب الخارجيات  
نفس الماهية لا حال موصوفة بل ملة عليه او الامكن الماهية بل كحق تلك الصفة بجاهي موصوفة ووجوب في كذا لا يمتاز  
الذهن كونه القضايا المقودة بالوجود والخارجي وبكانه ووجوبه خارجية ولا تميز في القضايا الخارجية ان يكون نسبة  
مصادرها الزائدة على الموصوفات بل بالذات في القضايا الخارجية ان يكون صدق محمولا لاسكان الماهية المقتضرة  
في الخارج ولا شك في ان صدق الوجود والخارجي ممكن الوجود في الخارج وجوب الوجود بجاهي الماهية  
المقتضرة في الخارج فلا ينبغي كون تلك القضايا خارجية ولذا كذا اشارة الى قول الامام علي عليه السلام في الخارج كونه  
بمقتضى بجاهي حقيقة كالموجود في الاعيان وبكانه في اسكان الوجوب يعني قديان الخلق عنه باسكان الوجود والخارجي مصادرها  
بكانه في الماهية المقتضرة في كذا ان كذا انما سابق على تقرير في العين في كذا انما قبل في وجوب الوجود



كما لا يمكن أن يكون الموضوعية مثلاً من جواهرها المبحث عنها كذا في الحاشية تحرير الجواب عن الشكوك الثانية لها استبان  
وإذا جاز اعتبار كونها معقولات ثنائية فهي بهذا الاعتبار لا تبحث عنها في المنطق بل موضوعه الفرع عنه فيه وإنما لم يرد اعتبارها  
باعتبارها معقولات ثنائية أخرى بهذا الاعتبار من جواهر المعقولات الثانية وعراف في الثانية لها فيجوز أن يبحث عنها قبل من جواهرها  
مسائل المنطق ولا يحدو رقبته هذا النوع والتحقيق في التعليق ثم المعلوم التصوري أو المعلوم التصديقي هذا جرح من السيد الزاهد على ما ذكر  
المتأخرين لا يصح أن لا يبحث عنها باعتبار أنها ما صدق عليه من المعقولات الأولى من حيثها لا يصلح على وجه العموم  
تفسيرها على أن في حاشية الأعلام أن المعلوم التصوري المعلوم التصديقي لا يمكن أن يجلا موضوعين للمنطق لأنه إن أراد أن يكون  
موضوعين للمنطق أن مفهومهما موضوع فذلك صحيح إبطالاً أن مفهومهما ليس وصلاً ولا اتصالاً لأن ثبت له التوافق المبحث  
عنها في المنطق كالجسدية والنفسية وغيرهما وأن أراد أن يعدلها مطلقاً موضوعاً للمنطق فذلك أيضاً باطل لأن المعلومات المتعلقة  
باعتبارها لا تبحث عنها فإن مفهومها عليه يكون معقولات أولى وهي الأصل ككونها موصلة الأثرى أن الجمل أن المنطق نفسه  
بدون أن يتبركونه موضوعاً للحيث لا يكون موصلاً إلى الإنسان إذا لم يكن موصلاً فكيف يصح البحث عنه وأما أن أراد أن يعدلها  
من حيث كونه موضوعاً للمعقولات الثانية موضوع للمنطق ومبحث فيه عن جواهره هذا هو الحق فإن يكون الناطق باعتبار كونه موضوعاً  
للحيث أي من المعقولات الثانية موصول إلى الإنسان التبرك في جرح البحث إلى جواهر المعقولات الثانية وهذا معنى قوله  
فيجب الرجوع إلى المعقولات الثانية التي هي موضوع المنطق عند القاء نظم في العبارة مسالمة من حين الأول في قوله أن يبحث  
عنها وفي العبارة أن يقال لأن يبحث عن جواهرها والثاني قوله وما صدق عليه من المعقولات الأولى لأن ما صدق عليه المعلوم  
التصوري المعلوم التصديقي غير محصور في المعقولات الأولى فإن المعلوم التصوري والتصديقي يعدل على المعقولات الثانية أيضاً  
فقد صدق عليه بالمعقولات الأولى ليس في محله تحقيق إتمام المنطق ببحث عن جواهره موصول إلى علم التصوري وعلم التصديقي  
من حيث أنه موصول في أشبهته في أن الموصول إنما هي المعلومات التصورية والتصديقية كالجمل أن الناطق الموصول إلى تصور الإنسان لا يكون  
الإنسان حيواناً كل حيوان جسم الموصول إلى التصديقي بأن الإنسان جسم لكن الموصول في الأول هو الجمل أن الناطق من حيث أنه  
وفي الثاني في ذلك القول المؤلف من حيث أنه شكل أول مفهوم المعلوم التصوري والمعلوم التصديقي ليس موصولاً للمنطق ليس بأشياء عرج إلى  
ذلك المفهوم وإنما الموصول معاديه من حيث أنها موصولات لمفاهيم الكلية والمجردة والذاتية والعرفية والمحددة والجمعية والمفردة  
والحولية والقياسية والقياسية إلى غير ما من المعاني التي لها مدخل في الإيضاح والتعلق به بالخصوصيات وذوات تلك المصاديق  
والمبهمات التي لا مدخل لها في الإيضاح في مجزئ عن بحث المنطق ولا ينبغي أيضاً أن مفاهيم المعرفة والمحددة والجمعية والكلية  
والقياسية ليست موصولة إلى التصورات الحقيقية أو التصديقية بل الموصول إليها هي المعلومات الموصولات لتلك المفردات فاستحال  
أن يعدلها فيقول أن موضوع المنطق هي المعقولات الثانية المعارضة للمعقولات مطلقاً من حيث تعلقيها بحكامها الموصولة  
والتأخرين يقولون أن موضوع المعلومات المعروفة للمعقولات الثانية باعتبار حقيقة الإيضاح في بيان الموضوع قرينة على أن  
القضايا إنما أرادوا المعقولات الثانية المنطبقة على المعلومات لأنها الموصولة للمعقولات الثانية لانها الموصولة لها مطلقاً فالفرق بين المتأخرين  
والتأخرين في هذا القول الفصل الذي لا يجرد عنه والله الموفق للصواب انتهى كلامه مع حذف بعض عباراته ومن أن الناطق  
بعض أن أراد أن يكون موضوعاً للباطن فلا من حيثها لا التماس على الجاهل في موضوعه مثلاً لأنه في المنطق يقال إن الحيوان جسم





هذا هو المطلوب  
في هذا الموضع

باعتبار النفس مفهومة مع عزل النظر عن الوجود واصل البسيطة وهو تصديق بوجود شيء في نفسه فلا حاجة الى ان يطلب مطلب  
لا حقيقة مرة أخرى والثاني بانظر الى ان مطلب الحقيقة مطلب استلزامي فاستبان ان المطلوب منها الحقيقة  
تفصيل كنه الوجودات لا يجانبه فلا تشمل الرسم بل هو ان الشئ يستلزم حقيقة على تزييف استدلال المحقق الذي فارجع الى تعليلنا الذي  
ثم زيف الشارح ذلك الاستدلال بقوله دانت تعلم ان هذا المطلب اي تصور الشئ الموجود وان مقتضى تفصيل منها اي من مطلب  
بالشارحة واصل البسيطة بان يقدم الاول على الثاني لكنه لما كان ذلك المطلب خاير لكل واحد منها يعني ان المطلوب بهما حقيقة  
تصور الشئ مع الوجود مجموعا فيكون مغاير لكل واحد من التصور فقط ومن تصديق الوجود فقط ضرورة ان لكل واحد من مغاير لكل واحد  
من الجزئين فالصواب جعل الحقيقة مطلباً على عدة الاستلزام في تفصيل مغاير الى غلط المطلبين فتركه غفلة ان قصور النظر  
على حصول مطلب الحقيقة من الانضمام او تركه خطأ ان لو خط مغايرة لكل واحد من الجزئين عند ادلى الانضمام على علاوه  
الذي في الحاشية تزييف آخر لذلك الاستدلال الابائية كما توهم ان تصورنا حصل من اثنين المطلبين الصواب من بين مجزئ مطلب  
بالشارحة واصل البسيطة وان كان تصور الشئ الذي علم وجوده لم يعرف ان بالشارحة تفيد تصور المفهوم واصل البسيطة تفيد  
فهمها فنفيد تصور المفهوم والوجود لكنه اي لكن في ذلك التصور ليس حاصله بعد العلم بوجوده يعني ان تصور الشئ الموجود ومن حيث انه موجود  
وان كان حاصله من اختلاف المطلبين لكن تصور هذه الترتيب المخصوص هو ان يكون بعد العلم بوجوده لم يسم به وهو هو المطلوب بالحقيقة  
للتفصيل وزيادة التوضيح وان كان بالوجه المخصوص به نمانا اذا تصورنا شئ او لا بالوجه الا علم ثم علمنا بوجوده فادنا تصور الوجود  
خمس لو باعنا هذه التصور ليس تصور بالكنه ولا يكون حاصله من مطلب بالشارحة واصل البسيطة فهو مطلب بالحقيقة فاقابل  
كذلك في الحاشية قوله فيها بالوجه الا علم فاعلم ان سبيل التمثيل ان المقترن المذكور تمامه جاري في تصور شئ قبل العلم بوجوده بالوجه الا علم  
ايضا كما لا يخفى قوله فيها ليس تصور بالكنه بل بالوجه فبطل تفصيل مطلب بالحقيقة تفصيل كنه الموجودات كما هو مختار المحقق  
الذي اني بل شاع لتفصيل وجه الموجودات ايضا قوله فيها ولا يكون حاصله من مطلب اي من اختلاف مطلب بالشارحة واصل البسيطة  
ثم توضيح المرام على ما افيد ان تعدد واحد والثلاثة شئ واحد متعين بلا سرية واما تعدد الرسوم الثلاثة لذكر الشئ فيجب ان يلاحظ ترتيب  
سواء تعدد وجهه فلا باس ان يعلم شئ برسم قبل العلم بوجوده ثم يصدق بوجوده ثم يرسم برسم آخر فيكون في علمه برسم آخر  
بعد التصديق بوجوده فزيد توضيح لذلك الشئ وزيادة تكميل العلم سواء كان علمه قبل العلم بوجوده بوجه علم بوجوده خمس فاختلط واما غير  
حقيقى محلوله على قوله بالحقيقة وهو تصور الشئ باعتباره نفس مفهومة مع عزل النظر عن الوجود وعلم ان هذا التصور ليس  
في الموجودات قبل العلم بها وفي المفاهيم ايضا ومن ههنا استعملوا يقولون ان تعريفات الموجودات لا يكون الا ههنا وقيل ايضا  
الموجودات قد يكون ههنا وقد يكون حقيقة سواء كان ذلك التصور بالوجه اي بالعرضي او بالكنه اي بالذاتي فهذا استدلال المحقق  
والرسم كما كان او ناقصا والمطلب اي التصور المذكور بالشارحة الاسم انما سميت بها لشرها اسم شئ وهو اي مطلب  
بالشارحة متقدم على ما في الراتب لما تلى عليك من انتفاع الحكم على الجمول المطلق فيكون متقدما على التصديق بقوله الشئ الذي  
هو مطلب واصل البسيطة كما ان الاول اي مطلب بالحقيقة متاخر عنه اي عن التصديق بقوله الشئ فلهذا لا يوافق في تصور الشئ  
مع عزل النظر عن وجوده عن مطلب بالشارحة ايا تصور محال بل استدل ان لم يكن بل فذلك حاصله من احوالها  
سواء كان اي بذكره والصوره عن المذكورة في آخرها ثم لما كان يتخلل في البال ان قول الشارح فهذا التصور  
آه نفس على ان تعريف اللفظ من اطراف الحقيقة فلهذا لم يكن التصور حصول الصورة في الذهن فكيف يرجع كون الذات في



الاختلاف اعتبارين التعريف اللفظي من لم يكن في تحصيل البسطة لكن لما كان الغرض منه حضا صورة مخروطة فصار بمنزلة المقصود  
 ابتداء وقوع في جواب ما هو المطلوب التصوريه والتعريف الاسمي هو تحليل بقصور العلم وحل في طلب ما في اللفظ ايضا فلفظي  
 فتصور في انفراد تحت طلب ما في بعض الشرح ثم نفس ذلك ان الفاعل المعاصر تحقق البدل على انه لا يصح وقوع التعريف  
 في جواب ما هو بالاصح ذلك لما صرح تعريف بنفسه بالكل القول على كثر من مختلفين بالتحقيق في جواب ما هو بالاصح بالكل القول على كثر من  
 المستفيضة بالتحقيق في جواب ما هو بالانقضاء بالخصيات مع كيف والقول في جواب ما هو على الشيء نفسه في حده وحسنه نوعه او قوله  
 عليه في جواب ما هو بالتحقيق فقط او بحسب الشك ففقط او بحسب ما هو الاول هو الاول والثاني هو الثاني والثالث هو الثالث  
 وتنفذ تحقق البدل في ان وقوع الرسم في جواب ما هو على سبيل التوسع والاضطرار والرد بالواقع في تعريفه بنفسه والذبح وفيما اشهر من  
 محضر القول في الجنس والذبح واحد هو الوقوع من غير توسع وانظر اوجاب عنه ذلك المعاصرين دفع انقاص تعريفه بنفسه والذبح  
 بانها ايقان في جواب ما هو حقيقة والعرضي يقع توسعا انما يفيد من يميز فطرته بين يقع في الجواب حقيقة وبين يقع فيه توسعا وانما  
 او لم يميز الفطرة بينهما فبأي شيء يفرق بينهما كيف يعلم ان هذا جواب حقيقة وذلك جواب توسعا حتى يحل في ذلك فريضة التمييز بنفسه  
 والنوع عن غير ما قد ان كون الفرق بين يقع في الجواب حقيقة وبين يقع في الجواب توسعا واضطرار ما هو كوالا في الفطرة فمزية لا يميز  
 فمن لم يميز فطرة فمزية لم يميز بين المقام ولم يميز بين محل الاضطرار وعنده لم يعرف ظهورا مارات الخصيات فلا باس ان  
 لا يميز عنده بنفسه والنوع عن غير ما فافهم قال لرفع المناقاة بين القولين اللذين سلكتهما استاذنا فخر الملقين هو السيل الى الله  
 قدوة للتأخير ان كلمة ما في اللغة سوال عن الماهية وما في اصطلاح من ايساغوجي اي الكلمات الخمس فخصر في تلك المناقاة  
 اي احوال الخمس الذبح وما سبق من التفصيل من وقوع الرسم كليها في جواب ما هو اصطلاح من البرهان بقصره ان القول في  
 واقع على اصطلاح من البرهان اي فن هو او لقياس الواقع لليقين والقول الثاني بناء على غير ذلك الاصطلاح من اصطلاح  
 فن اللغة او اصطلاح من ايساغوجي والارتياب في انه ربما يختلف الاصطلاح بحسب اختلاف الكونان ما وقع سمعك ان الذي  
 يطلق في فن ايساغوجي على ما يتقوم الشيء في فن البرهان على ما يتحقق الشيء لذاته او لما يساويه واي يطلب التمييز للماهية عن  
 اختيارها او بحسب نفس تجوهرها بان يكون المميز من جملة الذاتيات كالفعول كما اذا قيل الانسان اي شيء هو في ذاته فالمقصود  
 منه سوال عما يميز الانسان عن غيره فنجاب بالناطق او بحسب مرتبة متأخرة عنها اي عن الماهية كما نحو الانسان  
 يميز عن المميز من جملة اوصافه كما اذا قيل الانسان اي شيء هو في نفسه فنجاب بالخاصة كانه اذا حكم على شيء من احواله  
 به بالطلب التقديري بوجود الشيء في نفسه اي في نفس الشيء من غير زيادة على الوجود او عده في نفسه كقولنا بل يميز وجود  
 او عده ومن وثاقها مركب يطلب به التقديري بوجود الشيء على هيئة زائدة على الوجود او عده على حقيقة كقولنا بل يميز العالم وجبال  
 شمل في على وعك ولا ان التسمية بالبيديطة والمركبة انما هي منظر الى مصدرهما لا بالنظر الى مفهومهما فان مصدر المركبة  
 البيديطة هو نفس الموضوع من حيث شأخ الوجود وعده ومصدر المركبة هو نفس الموضوع مع شيء آخر وقد يقال التسمية  
 بالبيديطة بساطة جزاءها جيا وبالمركبة سالفة هذا الاخر فيها باعتبار النسبة المنضمة في احاطتها ذاتا انما ان البيديطة  
 مخالفة بين المشاركة والحقيقة اما عويت انما عالم مفهوم الشيء لم يطلب وجوده في نفسه عالم بعيد في وجود الشيء في نفسه  
 او بالطلب حقيقة فعل الحب في العالم بالية للوجود ومتأخرة عن المشاركة الطالبة للمفهوم ومقدمة على الحقيقة الطالبة للحقيقة واما  
 بل المركبة فلا شك في تأخرها عن المشاركة بل البيديطة واما تأخرها عن الحقيقة فمزية فغير ظاهرا لان قد يطلب له فوات بدول

عرفان حقيقة كمال النسب هو التأخر لان طلب الصفات بعد تصور الحقيقة والوجود التي يطلب على مقدم على كمال الحقيقة التي تصور  
الذاتيات التي تقوم الذات بها تحسب ان تقديم على التصور بالعواض لا شك ان التصور بالعواض مقدم على التصديق بها  
ومطلبنا المشارقة مقدم على جميع المطلب هكذا في بعض الشروح واعلم الاول للحكمة الالهية ثلث المسميات هي قسم مطلب بل ان ثلث  
قسمهم قال في الاخر المطلب بل على ثلاثة اقسام بل الشيء وبل الشيء موجود على الاطلاق وبل الشيء موجود وعينه حقيقة  
فاهل في الاول سؤال عن الشيء بحسب الرتبة المتقدمة على رتبة الوجود اي الماهية من حيث هي المادة مرة عن الجاهل عند  
الانكسار بالاحتمال البسيط وفي الثاني سؤال عن الشيء بحسب رتبة الوجود وهي اثر الجاهل فيه اعند القائلين بالاحتمال الاول ان الشيء  
يوجد في الاول البسيط على نحوين احدهما استثنائي وهو ما ذكرناه اي المطلب بالتصديق بوجود الشيء في نفسه واخره  
في انما حقيقة الماهية استثنائي من المطلب بالتصديق به غاية الحقيقة فيخرج قوامها بتأثير من الجاهل في ان حقيقة الماهية  
حاصلة من تأثير الجاهل فيقول تأثيره في نفسه فيكون مفرقة بل كانت لقد يتوقف في نفسه الماهية على ان يكون له البسيط كماله في الماهية  
يعني ان جعل الالهي سوا الاعن رتبة فعليه الماهية يعني على القول بالاجل البسيط لا يتوقف بل رتبة المتقدمة على الوجود رتبة  
سوف في رتبة الالهي اما عند القائلين بالاحتمال الاول فاهل من الماهية تلامذ ماد معية بالذات عند كمالها بالتحال  
كذلك في رتبة الماهية في التام على ما فاضل الاعلام انه لا يخلو ان يكون الوجود عارضا للماهية الممكنة في نفس الامر فذكر اعلمها  
في الواقع مع عزل الماهية من رتبة الحكاية الذهنية والملاحظة العقلية ولا يكون كذلك بل لا يكون في نفس الامر في الواقع الا في  
الماهية دون زيادة اثر حكايها صفات صفات الماهية ثم يقل بغيره من التحصيل الماهية منها حتى هي الصغيرة الماهية وادوية  
الماهية من رتبة الانسان حتى هي الانسانية على الاول يكون للماهية القوام بالوجود في نفس الامر للوجود وعرض الماهية  
في الواقع مع قطع النظر عن الملاحظة الذهنية والاعتناء بالثوب واسماء افعالها بالذات في الفوقية في الواقع البسيط  
والفوقية عرضها للثوب في نفس الامر مع قطع النظر عن الماهية الذهنية وعلى الثاني لا يكون للماهية القوام بالوجود  
في نفس الامر ولا الوجود وعرض الماهية في نفس الامر كما ليس حقيقة الانسان القوام بالانسانية في نفس الامر لا لانه  
عرض حقيقة الانسان في نفس الامر فيكون على التقدير الاول للماهية للوجود مرتبة في نفس الامر احداهما رتبة ذاتها  
التي هي مرتبة الوجود في نفس الامر الاخرى مرتبة الوجود بعرضها في نفس الامر وعلى التقدير الثاني لا يكون للماهية  
في نفس الامر مع قطع النظر عن الملاحظة الذهنية والاعتناء بالثوب واسماء افعالها بالذات في الفوقية في الواقع البسيط  
والعروض لها وليس الوجود وعلمه في التقدير عارضا في نفس الامر والقول بالاحتمال الثاني يعني على التقدير الاول والقول بالاحتمال  
البيد يعني على التقدير الثاني فانه لو كان الوجود ذاك على الماهية في نفس الامر عارضا لها في الواقع كانت الماهية مرتبة  
للماهية في الواقع ويكون ذلك الاتقان والبرهان في اثر الجاهل الجاهل على غير التقدير فيقول الجاهل  
المؤلف على هذا التقدير فاما ان كان في نفس الامر نفس الماهية فقط ولا يكون الوجود عارضا لها في الواقع فلا يتوقف في الواقع الا  
وسر واحد هي الماهية ولا يكون لها القوام بالوجود ولا الوجود وعرضها في نفس الامر فلا يكون اثر الجاهل في الواقع الا  
نفس الماهية ويكون الوجود ذاك في رتبة منها فتعبر بالقول بان البسيط ولا يكون القول بالاحتمال الثاني على هذا التقدير  
فقد بان ان الماهية على تقدير القول بالاحتمال الاول في رتبة في نفس الامر لوجودها مرتبة التقدير في رتبة الوجود والاخرى مرتبة الوجود  
وهو التقدير القول بالاحتمال البسيط مرتبة واحدة هي رتبة التقدير اي تقويم الذات وندم رتبة اذ على عنها حكايها في الماهية مرتبة الوجود









الاشياء في تعلق التصديق بهذه المرتبة المتفرقة على الوجه الذي ذكرناه فمما لم ينتهي فيه فصل التحقيق بان السؤال عن تسمية الموضوع  
والتصديق بتجوهره انما يقو بباراد محمول يكون حكاية عن نفس التقرر ان الذي هو نفس الماهية وذلك المحمول الذي هو حكاية عن نفس  
التقرر هو الوجود وبأي لغة اخرى فيكون هذا مطلب العمل البسيط المشهور والمرتبة السابقة بمعنى مرتبة صدق انزه الماهية بحكاية عن نفس  
الماهية المتفرقة ليست الا نفس الماهية فلا يمكن ان يكون مطلب بل لان مطلب بل بحسبان ان يكون عقدا حكاية ومرتبة الحكمي عن نفسه  
لا يمكن ان يكون هي مرتبة الحكمي فاذا حكمي عن نفس الماهية المتفرقة كانت تلك حكاية هي الماهية البسيطة المشهورة في غير المحمول  
للضرورة العقلية ليتوجب ان يكون طلب التصديق بتقرر الماهية ببل البسيطة المشهورة لا غير لا يمكن ان يكون طلب بل التصديق  
مقدما على طلب العمل البسيط فان ما هو مقدم على حكاية الماهية البسيطة المشهورة هو نفس الماهية الحكمي عنها ليست هي حكاية بل هي امر  
وصافي فلا يمكن ان يطلب التصديق بها بل الامان حكمي عنها مفهوم منقطع منها حال في الذهن وهو الوجود فيكون ذلك طلب  
العمل البسيط المشهور لا مطلب بل اخر غير انه قدما عليه فينا قال المورس ان التصديق يستدعي موضوعا ومحمولا ولا شك ان التصديق  
الماهية نفسها الامر فاذا لم يكن فيخلق التصديق وما قال الشارح في دفعه ناش من هو الفهم ضرورة انه متى اورده محمول حال  
عنه المتقرر كانه العقدة المتفرقة منه بلية البسيطة مشهورة فان حكاية التقرر هي الوجود وبأي لغة اخرى فيجب ان يكون حكاية اي في نظر الحكمي  
ان في ان الماهيات البسيطة انما تشتمل على الموضوع في نفسه المحمول النسبية بحكاية بينها في الذكر كسب الضرورة العقلية لا بحسب ما يخرج  
اليه فمما والتقديران مفاد العقدة في الماهيات البسيطة تجوز في تقرر الموضوع في نفسه من في الموحدة او لا تجوز في نفسه بل في الماهية  
وتنوير في نفسه في الموحدة او متفاوتة في نفسه في اسالبة محكومات الماهيات المرتبة فان مفاد ما ثبتت شي اي محمول الشيء اي موضوع  
سواء كان شي الاول اعني المحمول نفسه هي عين الشيء الثاني وهو الموضوع او ذاتيا او من خواصه انه او متفاوتة في نفسه اي عقدة شي عنه  
اي عن شي لا يقال اعتبار التقرر والوجود في متلائمان بل ما عرفت ان الشيء لا يخرج الى ان يكون مرتبة تجزئة او لا يكون  
وجود في طرف تجزئة تلك الحقيقة الحقيقية التجزئة في طرف لا يخلع عنها ان تكون موجودة في ذلك الطرف كما ومرتبة العقل  
مثلا ان ثبتت انه تجزئة الحقيقة في العين يستغني بذلك عن السؤال عن وجوده هناك وكذا العكس فاما حكاية الى اعتبار التقرر في  
جانب الى التجزئة العمل البسيط مع اعتبار الوجودية المطلوبة في العمل البسيط المشهور في فلاحه الاخرى انه لا حاجة الى استرجع مطلب  
العمل البسيط لا تدعيه في طلب العمل البسيط لان القول جواب عن في كسب الاخرى وان كان كذلك يعني بل ان اعتبار التقرر  
والوجود في متلائمان لكن ينبغي ان لا يخل اي لا يترك فصل بالساد اعملة بمعنى الاتية واحدة في التجزئة عن المرتبة الاخرى  
في الاحكام من لم يبال فصل اعني ان المرتبة التقرر انما كانا من اعملة الامور في اعتبار الوجودية او التقرر مرتبة المعتبر في الوجودية في مرتبة  
مع جواب اخر لذلك الاخر من انه اي التقرر لا يخرج الى ان يكون في كسب الاخرى وان كان كذلك يعني بل ان اعتبار التقرر  
العناصر الاتية الى ارجح مفاد عقدة الماهيات المرتبة في اجوبة المحمول الموضوع كما يدل عليه ذكر الشارح في بل انما هو ان الماهيات  
المرتبة فان مفاد ما ثبتت شي فيلزم ان يكون المحمول وجودا او الوجود الغير اي الموضوع لا يتصور به في اي بدون ان يكون  
المحمول وجودا وذلك لما تلى عليك ان لا يكون ثابتا في نفسه لا يكون ثابتا للغير فمما في اثبات الماهيات الموضوع ما بين انه  
المرتبة في حقيقة كما في الماهية والسالبة المحمول لاننا نقول تجزئة المحمول الموضوع ليس هو وجودا في نفسه كسب الاخرى وجودا والاخرى  
الحال اما متى لا يفرق ذلك في الوجود للمحلول فمما في اثبات الماهيات الموضوع ما بين انه هو الوجود في كسب الاخرى وجودا والاخرى  
تبا في المحمول كالتفسير المتوالي ان بين وجود المحمول وجودا والاخرى وجودا بل انما هو في كسب الاخرى وجودا والاخرى وجودا

































من يتجسس على غار جاحل في ثلثه من الحزبي والمتواطع المشكك استعمال اسم الإشارة في الخمس على سبيل الجواز لا الحقيقة من اجب  
عن الاعمال باسم الإشارة والحبيب هو الحق المروي في حاشيته على شرح حاشيته كمال الملة والدين حيث قال اما اسم  
الإشارة فالامر في ظاهره بوضوح لما هو جزئي محسوس استعماله في غيره على سبيل الجواز انتهى فيندرج اسم الإشارة تحت الجزئي  
بحسب اصل الوضع وهو المقصود بقى شيء آخر استعمال هو ان اسم الإشارة اذا اخذت بالقياس الى معانيها الكثيرة يلزم شروها  
عن ان التقسيم فانه بالقياس الى معنى واحد من حيث ان له معنى واحدا وليست من قسم التقسيم الثاني الذي ذكره المصنف  
بقوله وان كثرة الاعمال تعدد الوضع في الاشتراك ولا اعتبار النقل في غيره لا يجدان يقال ان افعال الاشارات والصورات اذا  
اخطت الى معانيها المتعددة فهي خارجة عن القسم المستعمل بها فان القسم المستعمل بحسب الاحكام في التقسيم الاول هو اللفظ المفرد  
بمعنى واحد المعنى الواحد في التقسيم الثاني بالنظر الى المعاني المتعددة نوعا ونوعا في الوضع النوعي ايضا كونه بحيث يشمل المعاني  
كذا في التحقيق المسمى فيندرج في الحاشية إشارة الى انه لا يمكن قياسه الى الامور المتكثرة لان استعمال اسم الإشارة في كل واحد منها  
على وجه البديهة من حيث انه فرد لذلك العام الذي هو مرة للملاحظة فكما يستعمل في كل استعمال في المعنى الواحد على ذلك العام  
من حيث الشخص فاما ان تمت قوله ان الوضع اه قال في الحاشية قد يكون الوضع خاصا والوضع له ايضا خاصا بان يتجزأ من  
واحد صنفه في جانب الموضوع والوضع ككلها كوضع زيد لانه في الموضوع وهو زيد فاصلا كذا الموضوع له معنى الذات الشخصية  
خاص قد يكون كل منهما اي من الوضع والوضع له انما بان يلاحظ الامر الكلي في جانبي الموضوع والموضوع ككلها كقول الوضع كل  
فاعل موضوع لانه من قام به الفعل المعجز ان كل لفظ على انه الفاعل هو معنى مادة متحركة كضارب ضاحك مثلا فهو موضوع  
كل ما ورد في معانيه مخرج من احد شيئا وقد يكون الوضع عاما وهو موضوع له خاصا كوضع اسم الإشارة مثلا وكذا وضع اسم الجنس كوضع  
فان الوضع لا يلاحظ الامر الكلي المعنى بل لان يلاحظ جزئيا به بواسطة اي بواسطة الاركان الكلي اسم الوضع  
فذلك اللفظ لكل من تلك الجزئيات المتحركة تحت اي تحت الامر الكلي كقوله ان الوضع يلاحظ حين الوضع معنى كليا منطوقا  
على جميع الافراد كلفظ المفعول والمذكور والابتداء مثلا لكن الوضع لذلك المعنى بل الوضع لا يميز من جزئياته وهذا المعنى انما يكون  
مرة في ملاحظتها فالوضع ليس له هذه الجزئيات الامر الكلي واسطة فقط كما في افعال الاشارات والصورات والصورات فهذا  
مثلا موضوع لكل واحد من الجزئيات انما هي كذا وكذا مثلا بل انما هو موضوع مشترك في افعال الاشارات والصورات والصورات فهذا  
واحد من افعال الاشارات كوضع الانسان للمعنى الكلي كذا في حق انه داخل في القسم الاول يعني ان القسم الرابع ليس قسما على صورة بل  
داخل تحت الوضع انما هو الوضع لا الخاص فان المراد بالتعيين في الموضوع لا عام من ان يكون شخصا او نوعا ومنه تعيين شيئا  
ومن جملة اشياء الجاهل ان فيه وضع التعيين للمعنى الكلي وفي القسم الاول يكون وضع التعيين لشيء في الظاهر من خارج لفظه هذا  
التعريف في وجه الشرح انتهى كلامه ومحقق اتمام المقصود منه بزيادة التقسيم الذي ذكره في الحاشية للموضوع الى القسم  
والخاص ان الوضع انما هو في الوضع فهو عام بحيث يكون مرة للملاحظة معان كثيرة فالوضع عام والافخاص هي الموضوع  
الكل ان امر واحد كليا كان او جزئيا كلفظ انسان زيد فخاص الامم الاستيعاب عموم الموضوع كقوله في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا  
الى العام والخاص فمقتضى تقسيم الوضع الى العام والخاص صحيح بمعنى كونه كليا او هو فخاص كونه واحدا ولا يتصور عموم الموضوع كقوله في قوله  
متعدد وانما هو كليا بامر كل كما في افعال الاشارة اذ الوضع هنا عام والموضوع له خاص كذا في الحاشية وهو ظاهر وانما هو كليا واحد  
بشخصه ووجه الاسم كذا في كل واحد كان اللفظ مشترك بين المعاني باو انواع متعددة كل منها اي هو للموضوع فخاص اي









التي هي موصفات للمبدأ لا اختلاف لمصداق بجملة التواطؤ فانه قد يكون في اشتقاقات كالحجوان الناطق وقد يكون في المبدأ  
 كما هو او بالنسبة الى السنو او السنو المختلفة او السنو وقبول على السنو والاشد والاشد على السنو قوله التشكيك في الماهيات آه  
 اما نقاد الاقدمية والاولوية على اللزومي فلا يستلزم ان يثبت في الذاتي الى احوالي الذاتي ذاتي له الضمير ارجع الى الموصول في المراتب  
 بمعنى انه لا يختلف الذاتي بهما بالاقدمية والاولوية والاي لم يعمليه الذاتي لتعريف لازم على ذكرنا في التعليل المرفعي على تقدير  
 تحقق الاقدمية في الذاتي ان ثبوت الذاتي لبعض الافراد اذ كان عليه لثبوت لبعض آخر فثبوت له البعض يكون معلولا ومجولا واما  
 على تقدير تحقق الاولوية في الذاتي فلان ثبوت الذاتي لبعض آخر اذ كان بغیر اقتضاء من انه بل كان بالنظر الى غير فيكون للغير دخل  
 في تثبيته بان يكون جماعا فيلزم له لطلبه ولما كان القائل ان يقول ان هذا الدليل متقوض بالعارض اي يخرج المحمول هو اطاحة  
 بان يقال ان الدليل جارية في العارض الذي اعترضه يكون مشككا كالاسود فانه لو كان ثبوت البعض عليه لثبوت البعض لغيره فيلزم  
 ان يكون ثبوت العارض لم معلولا ومجولا وقصه بقوله ولا يستلزم ان يثبت في العارض بجزاؤه يختلف العارض بهما بالاقدمية والاولوية  
 فان بعض المتقضي عن تجزئتها في العارض فيجوز كونه اقدم في بعض المصداقات بالنسبة الى بعض آخر بان يكون انصاف لبعض  
 علته لانصاف الاخرية كونه اولى في بعض بان يكون مقتضى ذاته ولا محذور في محولية العارض بل هي الحق سواء كان مجعولا  
 للمعروض وغيره ولا يجزئ مثل ذلك في الذاتي لاستحالة لمحولية هناك فادرك واور وعليه المورد وهو المصدر للشيرزي بان القوم  
 الصواعل ان كل العالي كالجسم النامي على السافل كالانسان الاصل المتوسط كالحجوان فان جمعية الانسان محله هي الجمعية فلو جعلت  
 الجمعية نسبة الى الجمعية لانسان كان برهاننا بان يقال الانسان جسم لانه حيوان وكل حيوان جسم فالا انسان جسم  
 فالحجوان ج او وسطية ثبت للانسان بواسطة الجمعية فمذاهب ان ياتي فانه يطلب عليه وجود الامر في نفس الامر هذا النص مرجع في تحليل  
 الذاتي فان جمعية الانسان مع كونها ذاتية له معلولة بكونه حيوانا وطائرا ان جعل الجسم على الحيوان يكون قدوم وسبق من جملة على الانسان  
 فاختلاف صدق الذاتي بالتقدم والتأخر وتحقق التشكيك في الذاتي وحده ان امتناع تحليل اي تحليل الذاتي بالقياس الى ما هو  
 ذاتي له ما يخرج عنه يعني ان الامر خارج عن الذات ليكون علة للذاتي وذلك الامتناع الينا في كون البعض اي بعض الماهيات  
 ووسطية لبعض الآخر وفي المادة المذكورة كذلك فان حيوانية الانسان عليه جمعية وكلاهما ذاتيان للانسان في التحليل لا تجيب  
 ان التشكيك في الذاتي لا يتحقق في المصداق ارجع الى تشكيك التشكيك لا يتحقق في الماهيات مستعدة موجبة لاختلاف المصداق  
 وفي حال العالي الى المتوسط وحل المتوسط على السافل لا يختلف المصداق فان الجمعية التي هي مصداق عن العالي على المتوسط بعضها  
 التي هي مصداق جملة على السافل هي ان العالي ذاتيا لها وقد يظن ان جعل العالي على السافل والمتوسط ليس من حيثية واحدة بل جملة  
 على السافل من حيثية كونه جنس جنس على المتوسط من حيثية كونه جنسا وانت تعلم باقية من العون كما لا يخفى فافهم وحله ان المراتب  
 في الاقدمية والاولوية المتشعبة في العالي انما هو انما يدل عليه قول الشيخ في السلك الا بانهم يجهلون الذاتي لا اله الا الله وطائرا  
 الحيوانية في حيثية الجمعية للانسان لانه ليس عليه اعليته بل انما هي عليه بمعنى الواسطة في الماهيات واما الدليل على انه ذاتي الاخرين  
 من انحاء التشكيك بمعنى الشدة والزيادة مع الماهيات فلان الاشد والزيد اما ان يستلزم على شيء ليس في كماله شيء في كمالها  
 وهو الاضعف في الانفصال في الذاتي لا يكون بينهما فرق فافهم كون اشد وازيد والاخر فضعف في انفسه في الاول اي  
 على تقدير الاشتغال فاما ان يكون ذلك الشيء اشتمل عليه الاشد والازيد فمقوما ذاتيا نسخا بهما اي ما يمتد الاشد والازيد فليس له  
 المتعدي الاشد والافضل المتقابل بالازيد من تلك الماهية اي ما يمتد الاشد والازيد فمقوما ذاتيا نسخا بهما اي ما يمتد الاشد والازيد فليس له



حقيقة الوجوب الذاتي انما تتم في الصفات الحقيقية وليس في الصفات الإضافية فكما وجب اننا لم نعلم ان هذه الصفات متعلقة  
 في الوجوب تعالى غير جملة الى جهة وجوب التميز والوجود فهو سبحانه لا يتزعمها بحسب الإضافات كراتية زيد ورازقية كانهما كونه  
 تعالى بحسب الصفات الإضافية مقبلا عليه لكون الذات الواحدة منعقبة لا تتزعم هو وتخالفة من لا يشد والاضعفت والازيد والاضعفت  
 دفعه الشارح بقوله والاضعفت بحسب الإضافات لا يجدي اى لا ينفع تفصيل الرفع على ذكرنا في التعليق المرفعى ان الصفات متعلقة  
 ونازعة عن الوجوب تعالى بالقياس الى امور متباينة مثلكا القية زيد ونازعة عن تعالى بالقياس الى زيد وكذا والاضعفت عن ذاته  
 تعالى وحدها فكذا الاضغف هنا مختلف بخلاف اشرع الاشد والاضعفت عن الذات الواحدة فان منشأ الاضغف فيه وجوده لا وجوده  
 فيه هذا فلا يصح قياس نحن فيه على الاوصاف الإضافية المنزعة عن الوجوب تعالى وتحقيق المقام المقصود منه اثبات التشكيك  
 في الحقيقة من اجل ان الذاتيات ان التشكيك في الكل التماسا باعتبار صدقه على الافراد المتباينة مواطاة لا انى ليس التشكيك  
 بحسب التماس الواحد بحيث احرف اى من قطع المنظر عن حيث بار صدقه على الافراد فمناطه اى مناط التشكيك وجود اى محتوي  
 التفاوت في مصداقه ونشأ اضرعه ولما كان مصداق الجوهريات هى الذاتيات فليس اى جوهريات من حيث هو اى الذاتيات  
 من حيث هى فلا يصح فيها اى فى الجوهريات التشكيك لاسلاما لان تفاوت فى نفس الذات من حيث هى على اختلاف صفاتها  
 اى ليس كذا فان مصداقها حقيقة فارجع عن الذات يجوز الاختلاف فيها اى فى الجوهريات بحسبها اى بحسب الصفات الخارجية  
 كما يوجد فان مصداقه فى الوجوب سبحانه ذاته وفى الممكن استناده الى احوال فيكون صدقه عليه تعالى اولى من صدقه على احوال  
 فان تفاوت بالا ولان حقيقة بحسب التفاوت فى المصداق وكذلك صدقه عليه تعالى عليه لصدقه على الممكن فيحقق التفاوت بالا وليست  
 بحسب التفاوت فى المصداق فالى مصداقه فى الوجوب تعالى نفس ذاته وفى الممكن كونه يعلو للوجوب فمحض ان التشكيك  
 فى الوجود وانما هو بالوجوبين الاولين والآخرين قال الشيخ فى آيات اشفاء الوجود بما هو وجود ولا يختلف بالشد والاضعفت  
 ولا يقبل الاكمل والا نقصان فما يختلف فى ثلاثة احكام وهى التقدم والتاخر والاستغناء والحاجة والوجوب الامكان انتهى  
 والاسود اى كالا سواد فهو مطلق على الوجود فان مصداقه قيام ابدأ اى قيام لسواد بالعروض وهو اى ابدأ بتفاوت  
 بتسبب شدته وضعفان يقوم باخذ العرضين ابدأ اشد وبالأخر مبدء اضعف وهما اى ابدأ الاشد والاضعف مشترك فى الطبيعة  
 بحسب كالا سواد مثلا وتلك اى اختلاف الاشد والاضعف بالفضل المنوعة عندهم اذ الشدة والضعف متباينتان لان ابدأ اى  
 الى الفضول المنوعة فيكون التماس الواحد مشتق من هذا من الطبيعة بحسب كالا سواد ومقولا بالتشكيك بالقياس الى العرضين هما اى  
 معرض الاشد والاضعف هما ايهما ان بحسب اختلاف المبادئ القائمة بها اى بالمعرضين تفصيله ان التشكيك ليس نفس السواد  
 وانما هو الاسود فانه يصدق على جميع الشد لاسواد باصداد كثيرة بحسب اشرع الوهم عنه مثال الاضعف فى كل مرتبة من  
 مثال الشدة الاسود ويصدق على ذلك اى جميع اشرع كثيرة فيزيد صدق الاسود عليه بخلاف الاسود فانه لا يصدق صدق مرة واحدة  
 لاسواد بل يصدق وان يصدق بار الكبر صدقه على كل فرد مرة واحدة فلا يوجد صدق عليه لاسواد ولا حتى يثبت صدقه لا يثبت  
 تحقيق المرام ليس تحقق من السوادين ما فيه الاشد لانه لا يثبت تحقيق ما لا يتلافى به الفصل المشوع وانما يتحقق ما لا يتلافى به مندهم  
 بل لا يتحقق من السواد لاشتن من احدى السواد وذا المرام مختلف بحسب الشدة وضعفها لانه لا يثبت الى احدى السوادين من كذا  
 يترك ان يتحقق اى احدى السوادين الى احدى السوادين اى ان التشكيك لا يترك اى احدى السوادين اى ان التشكيك لا يترك اى احدى السوادين  
 بارادى خبره هو اى اشد وبالأخرى اضعف فنقول اى السوادين ان اشد وبالأخرى اضعف فنقول اى السوادين اشد وبالأخرى اضعف فنقول اى السوادين





اسوداد جزئها يلزم التشكيك في الذاتي وحاصل علمي في الكما يشتهر في القاربت بين اسوداد ليس في صدق لبيته اسوداد  
 بل بان نفس لبيته احد ما اشد من الآخر فليس بينهما ما في القاربت بل باختلاف وهو تفصيل المنهج انتهى الماهيات المتباينة بالمنهج  
 في جواب عن السؤال الثاني في مصدر بقوله وايضا ان ان شج في الماهية آه باختلاف الشق الثاني وهو قول المتخصص او تخلفا فيها آه  
 فان المتخصص رغم انما لم يجد في الماهية النوعية لا يعقل كون احدهما اشد من الآخر وانما ما مستخدم في كنهس من مدار اجواب على  
 منع بذه لبقته قبال كذا في الماهية المتشاككة في كنهس يقاس بعضها الى بعض بها اي بالاشدة والضعف من غير لزوم التشكيك  
 في كنهس تفصيل اجواب على في بعض كواشي انما اختار اختلاف الشديدا والضعف في الماهية النوعية وما قلتم ان الماهيات المتباينة  
 لا تقاس بالاشدة والضعف فنقول ان اردتم بالماهيات المتباينة بكنهس فليس من عاين فيه لان الاشدة والضعف  
 ما هيته متباينتان النوع متشاككتان في الماهية كنهسية لما درست ان تختلفا فاما هو بالفعول المجمعة وان اردتم بالماهيات  
 المتباينة مطلقا اسودا كانت متباينة بالمنهج او بكنهس فمنهج فان الماهيات المتباينة بالمنهج المتشاككة في كنهس كالاسود  
 اشد يد اسودا للضعف المتشاككين في اسودا بكنهس يقاس بعضها الى بعض في القاربت انما يلزم التشكيك في المعنى  
 كما لا اسودا في كنهس الى اسودا واما يقاس بحركة الى اسودا فانما هو من كنهس من المختلفين فلهذا القياس لا يجدى فافهم قول  
 وبان التوفيق المقصود منه انه لا فرق بين المبدأ والمشتق في صدق كل منهما على افرادها بالتواطؤ فليس احدهما متوطيا والآخر  
 مشككا كما حكم بجهت لا ينبغي ان يعضي اليه ان اشتق كالاسودا انما يشق من المعنى كنهس المتشاككة من الشديدا والضعف في اسودا وهذا  
 المعنى كنهس غير متعلق بها بالفعول المقسمة له وحده لان الاسودا مثلا مصداق قيام من اسودا الذي هو باخذه  
 اي بان اسودا مع عزل اللفظ اي قطع النظر عن خصوص كونه اي كون اسودا اشد وضعف فلا تفاوت في مصداقه  
 مصداق الاسودا فلا يختلف صدق الاسودا باختلاف الفصول التي هي عرضيات بالنسبة الى نفس اسودا والذي هو غير متعلق  
 لا يلزم باختلاف المشتق اما درست ان اختلاف العرضيات لا دخل له في صدق المشتق فكيف يلزم بالتشاكك الاختلاف في اختلاف  
 المشتق فلا فرق بين المبدأ والمشتق في صدق كل منهما على افرادها بالتواطؤ فادرك كالاسودا ثم ان اشدة والزيادة لنفسه  
 منه اعلا من اشدة من ان اشدة والضعف الزيادة وانقصان من جوه التشكيك حقيقة ليست من وجوه التشكيك حقيقة بل هي  
 اختيارا بما في الشدة والزيادة اختلاف المصداق الكلي وهو اسودا ونفسه فانه باق على وجوده ولا اختلاف فيه مطلقا  
 هو انما يرجع الى المصداق من كنهس الى اسودا فالا اسودا هو المشتق من اسودا الكلي فليس متعلقا بالاختلاف الشدة والزيادة  
 وانما هو ان لا يتغير لفظه ولا معناه بجهت ما آه لا يتغير بجهت ما آه الا افراد المراد بالاشدة كنهس الواحد ما يتغير منه مثال الفرد والآخر  
 وطائفة في انه من جهة الفرد كما يدل عليه زيادة الكون الى الفرد وعلى هذا القياس لضعف والزيادة وانقصان لا مفهوم الواحد  
 انما لا يتغير بها هذا المفهوم ذاتيا كان ذلك المفهوم الواحد كالاسودا بالنسبة الى افراده كنهس  
 او عرضيا كالاسودا بالنسبة الى عرضياته وهي الانضمام لاختلاف تفصيل لفظه لا المفهوم الواحد الكلي الاشدة والضعف بالماهية  
 فلا تكون الماهية مشتركة بجهت ما يتغير كون المفهوم الواحد الكلي متغيرا بالاشدة والزيادة وانقصان من خواص الكم  
 من حيثية المقدر لا لا اخصر الزيادة وانقصان اثنين لهما من حيث هو هو فلا يكون مفهوما واحد كنهس  
 بالزيادة وانقصان اثنين لهما من حيث هو هو واما المفهوم كنهسية التقدير الشددي ليس كنهس كنهس بل هو طبيعة الكنهس  
 المراد به في الزيادة وانقصان على هذا الوجه واحدة لا تفاوت بينهما بنفس المقدار المطلق فاختلافات اشدة وانقصان الواحد كالاسودا







وانا اخر من اول اجزاء الزمان بخلاف الزمان فيكون الزمان الذي هو نفس حقيقة اى حقيقة اجزاء الزمان يقول عليها التشكيك  
فثبت التشكيك في اية الزمان هو المطلوب قلت جواب عن ذلك لاخر من التقدم الذي ايجد من وجوه التشكيك كما مر بالعلية  
فان الاقدمية منسوبة الى ان تصاحب بعض الكلي التشكيك عليه الاتصاف لبعض الاخر به وذلك التقدم غير متحقق في اجزاء الزمان  
وامر يتان العلة يجب تحققها مع المعلوم وفيما نحن فيه يتحقق حصول الجزء المتقدم مع الجزء المتأخر ودون هو بالزمان زيادة بحجاب  
ان التقدم الذي هو من اجزاء التشكيك اعني التقدم بالعلية مفقود في اجزاء الزمان التقدم متحقق فيها اعني التقدم بالزمان ليس من تقدم  
التشكيك فاقم القول بالتشكيك في اية الزمان على ان التقدم احد وجوه التشكيك كما هو بالزمان فالتفاوت بينهما اى بين متحققين  
من اجزاء الزمان بالتقدم والتأخر كما هو بحسب الهوية يعنى ان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض متأخر بعضها على بعض لاجل في وقتها  
المختلفة وهو ما يتاخره التفاوت بينهما بالتقدم والتأخر في صدق الزمان بل صدقه عليها بالتساوي لا تفاوت فيه عملا فان صدقه على  
كل منهما هو باعتبار كونه فردا في الفردية في الكل سواء او مستمرا يحصل من اخذ الزمان مع طبيعة القيد مع قطع النظر عن خصوصية  
القيد بخلاف التقدم والتأخر فانه باعتبار خصوصية القيد وبهية واذ استبان علم التفاوت في صدق الزمان عليها فلا يكون الزمان  
يقول عليها بالتشكيك بانه قول بعد الكفاية اى ان قال المفسر بل في انهما في الاخر وبها ليس يستند به فانه اى تقدم  
والاخر والتاخر الى الاولوية والاقدمية فيتمتع بهما صدق الكلي على الافراد دون الشدة والزيادة وايضا بالاجزاء من حيث التقدم والتأخر  
اولا من حيثها الا لا فرق بينهما الا انهما في الكلي لما لقي عليك من تلافى الخارج في بيان خصوصية التشكيك في الاولوية والتاخر  
فقد كثر في ذلك المقام غاية من اجزاء التقدم قوله ان كثره عدل لقوله وان اتخذناه لهم المراد بالكثره ما تقابل الوحدة الا بالانفكاك  
وقوله في غير ذلك من غير ان يكون في ذلك ما كان يتوهم ان يتوهم ان حقيقة والحجاز صدق وانما من تقدم متشابه اعني ان  
الوضع في هذا البين ليس هو الوضع في الجاه فذلك الشارح بقوله اى معناه اى جعل في معنى ان المراد من المعنى الذي هو  
المتشبه في كثر المعنى المستعمل فيه لا المعنى الوضع المستعمل فيه بل هو ان لم يتحقق فيه الوضع لكن المعنى المستعمل فيه متحقق  
فيه بوجه الامر ان المعنى المستعمل فيه متكرر في حقيقة ما خارج عن الوضع غير متحقق الا في الحقيقة ودون الجاه على طريق الاستخدام وهو معناه  
عبارة من ان يراو بلفظه ان حيان اجزاء ثم يراو باللفظ على ان ذلك اللفظ معناه الاخر فالمراد بلفظه اعني في قول المفسر ان  
معناه اعني الوضع لا من انهم ليس يتكرر في قوله كثر المعنى المستعمل فيه قوله ابتداء اى بالتحليل للقول انما يستعمل في الوضع لا في  
الوضع عند التام فحينئذ يكون الوضع في المعنى المستعمل في المرام ان قول المفسر وضع لكل اخرج الحقيقة والحجاز اولاه في المرام والافعال  
قد ازل في ذلك القول المتحقق الوضع فيه لا وضع اول المعنى في قول غيره وضع المعنى آخر فافرحه بقوله لا يراو انما في المعنى  
الوضع لا ابتداء في ولما اى المتحقق الوضع في القول قيل ان الجاهات المشهورة التي هي مقولات من قبيل الخالق فان الوضع اى  
وضع اللفظ باره عن تعيين اللفظ المعنى بحيث يدل ذلك اللفظ عليه اى على المعنى من غير قرينة ولا علم بالتعيين بل في المعنى اى في  
الجاهات المشهورة فانه عينة الا انما المقولة للمعنى في المقولة اليها بحيث يفهم كل من في عالم بذلك القول والتعيين تلك المعاني  
عنها بالقرينة فثبت بهذا ان في القول بوضع افا ان كان ذلك التعيين من ثلثة اجانب واضحة اللفظ فافرحه اى وضع المعنى  
والا ان كان من ثلثة اجانب غير واضحة المعنى والى ان كان التعيين من اللفظ فافرحه اى وضع المعنى من ثلثة اجانب واضحة اللفظ  
والا ان كان من ثلثة اجانب غير واضحة المعنى فافرحه اى وضع المعنى من ثلثة اجانب واضحة اللفظ فافرحه اى وضع المعنى من ثلثة اجانب واضحة اللفظ  
والا ان كان من ثلثة اجانب غير واضحة المعنى فافرحه اى وضع المعنى من ثلثة اجانب واضحة اللفظ فافرحه اى وضع المعنى من ثلثة اجانب واضحة اللفظ





والعلم لا يصدق فيه المعاني بدون تلك اللفاظ فانهم لم يسموا بها الخاطا ان سبب وقوع الماشرك اما بالابتلا والاصحاح ان  
 الناس بل يصرحون انهم انما يسمونهم بالماشرك في المشقة باننا ان كان الواضح هو ان الله تعالى واما القصد الايهام بقول المومنين  
 الي بكر الصديق رضي الله عنه فيهم الماشرك في المشقة باننا ان كان الواضح هو ان الله تعالى واما القصد الايهام بقول المومنين  
 السبيل حيث اراد ان يسمي الناس بما دل على طريق الدين القويم وفهم السائل ان فضل طريقنا فما يستحق ان يسمي به الطريق فلم يسم  
 الماشرك رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان في معرفته مفسدة هذا الغرض في الماشرك كما لا ينبغي ان يفتخروا بالاول بان يكون  
 واضح واحد وضع اللفظ ولا المعنى فخل عنه ثم وضع المعنى آخر والاختلاف الواضح بان يكون الواضح متعدد ووضوح واضح  
 المعنى ثم وضع واضح آخر المعنى آخر فبما عني واضح الاول ان كان الواضح غير اي غير الله تعالى عني البشر كما لا يجوز في حقيقة الله  
 لان الاحكام ما وضع بوضوح واحد خرج بالمشرك لكثير خرج بالملم بوضوح كثير كزيد وعمر وغيرهم خرج باسماء العباد كما لا يجوز فانها لا تسمى بها  
 وادرك الكثرة مستغرق بجميع ما يصلح العام كخرج به الجمع المنكر نحو اريت جالا ثم علم ان في التعريف للعام ما اختار له الحقيقة فلا فاقا  
 لغير الاسلام وبعض الماشرك فان المعبر عنه في نظام جمع من اسميات باعتبار ما يشترط فيه سواء وجد الاستغراق ام لا فانهم لم يكتفوا  
 عام سواء كان مستغرقا ام لا واما على التعريف الاول فهو دواء مير العام وانما قال في الحاشية خلت والى احوال الماشرك  
 ثم في وقوعه اي الاختلاف الثاني في وقوع الماشرك في الكثرة ثم في كونه للعدد من نواحي الاختلاف الثالث اي ان يسموا به  
 مكانه ووقوعه في السبل هو وقع بين الضدين ام لا وحق وقوعه بين الضدين كالفرد والجمع والظاهر في وقوعه في السبل هو وقع بين الضدين  
 نواحي الاختلاف الرابع اي ان يسموا به في السبل هو وقع بين الضدين كالفرد والجمع والظاهر في وقوعه في السبل هو وقع بين الضدين  
 كما لا يوجب عليه ولا في السبل هو وقع بين الضدين كالفرد والجمع والظاهر في وقوعه في السبل هو وقع بين الضدين  
 انما المصنف في قوله في حقيقة الماشرك في قوله في حقيقة الماشرك في قوله في حقيقة الماشرك في قوله في حقيقة الماشرك  
 كل واحد من المعاني في ان التنازع فيه هو الكل الافراد في قوله في حقيقة الماشرك في قوله في حقيقة الماشرك في قوله في حقيقة الماشرك  
 النسبة كل من المعاني في ان التنازع فيه هو الكل الافراد في قوله في حقيقة الماشرك في قوله في حقيقة الماشرك في قوله في حقيقة الماشرك  
 بان يقال سميت به في قوله في حقيقة الماشرك في قوله في حقيقة الماشرك في قوله في حقيقة الماشرك في قوله في حقيقة الماشرك  
 ففقد الامر والامر يدور في قوله في حقيقة الماشرك في قوله في حقيقة الماشرك في قوله في حقيقة الماشرك في قوله في حقيقة الماشرك  
 انما يخرج الاما لا يخرج في قوله في حقيقة الماشرك في قوله في حقيقة الماشرك في قوله في حقيقة الماشرك في قوله في حقيقة الماشرك  
 من حيث هو في قوله في حقيقة الماشرك في قوله في حقيقة الماشرك في قوله في حقيقة الماشرك في قوله في حقيقة الماشرك  
 من انما يخرج الاما لا يخرج في قوله في حقيقة الماشرك في قوله في حقيقة الماشرك في قوله في حقيقة الماشرك في قوله في حقيقة الماشرك  
 واما في قوله في حقيقة الماشرك في قوله في حقيقة الماشرك في قوله في حقيقة الماشرك في قوله في حقيقة الماشرك  
 الاختلاف في قوله في حقيقة الماشرك في قوله في حقيقة الماشرك في قوله في حقيقة الماشرك في قوله في حقيقة الماشرك  
 ففقد الامر والامر يدور في قوله في حقيقة الماشرك في قوله في حقيقة الماشرك في قوله في حقيقة الماشرك في قوله في حقيقة الماشرك  
 انما يخرج الاما لا يخرج في قوله في حقيقة الماشرك في قوله في حقيقة الماشرك في قوله في حقيقة الماشرك في قوله في حقيقة الماشرك  
 من حيث هو في قوله في حقيقة الماشرك في قوله في حقيقة الماشرك في قوله في حقيقة الماشرك في قوله في حقيقة الماشرك  
 من انما يخرج الاما لا يخرج في قوله في حقيقة الماشرك في قوله في حقيقة الماشرك في قوله في حقيقة الماشرك في قوله في حقيقة الماشرك  
 واما في قوله في حقيقة الماشرك في قوله في حقيقة الماشرك في قوله في حقيقة الماشرك في قوله في حقيقة الماشرك







[illegible]









فالغنى ان علامته حقيقة عدم صحة النفي في نفس الامر وانك لا تصح ان يقال للبلدية ليس انسان حقيقة وعدم تبادله في الحقيقة عن غيره  
القرينة لصارته وعلامته الجازي اطلاقه على بعض معناه اي بعض افراد معناه الحقيقي كالدابة اي ينسب لطاق الدابة اي وصفه لما يشبه  
على الارض على انكاره لا ينسب لبعض افراد ما يدعى على الارض فهذا الاستعمال مجازي لان لفظ الدابة غير مخرج لهذا المصنف واد  
اذا اطلقت عليه باستتار غير دابة يدعى على الارض مع قطع النظر عن كونه من افراده فيكون ذلك الاستعمال حقيقة فاحفظه  
النقل الجازي قال المصنف في الحاشية النهائية مستدلا على اولية النقل الجازي المشترك لانها اي النقل الجازي عليه لا يشترط  
بالاستقرار حتى قيل ان شرط من اللغة في الجازي ان يكون شيئا مشارة الى ان الاستقرار لا ينفك عن الحقيقة فكيف لا يخرج بها الحقائق  
المشكوك بالاعم لا غلبت في اذهام ان اكثر افرادي كذا فالظن يحكم في المبرور في كونه مجازا او مشتركا فيكون له قوة كونه محمدا غلب  
وعلى هذا القياس حال النقل ايضا ان الجازي قد يكون دلالة على من الحقيقة لحدوثه فاعلم انك باكتسابه المبرور انما اني انسخ فيه في اية  
اولى بالترجيح بل ان قال قولك مشتغل الراس شيئا المنع من تيب فاد شبه تيب في بياضه وانارة ليشكل انك تشبهه بغيره  
وتمشاه في شجر اشتغال النار ثم خرج الكلام مخرج الاستعارة فكونه صارا للكلام مشتغل تيب في الراس ثم سجد الاستعمال الى الراس  
الذي جعل تيب به الغنة جعل تيب بمنزلة الغنة فمثل فيه مجازا ان احد جانبي هيشا يشبه شرا لانه يشبه فيهما  
الجازي انقل في الانسان حيث مشتغل الى الراس الى التيب فاد ايضا انك لا تشترط على طبعه ان الجازي هو وجه آخر لا وجه  
النقل الجازي من الاشتراك في التماثل عند خفاء القرينة على خلاف النقل الجازي في النقل الجازي عند خفاء القرينة من المعنى الحقيقي  
على المعنى الجازي والا فليس حقيقة ذلك كما في قول فية ان اشتركت غير حمل التماثل عند وجود القرينة واما عند عدمها فهو الجازي  
استدلال القرينة من سلطة في الجازي فاذا عرفت حقيقة الاشتراك فانه لا يشترط القرينة فيه فيمثل في التماثل  
فادرك ثم اعلم ان الحقيقة اذا كانت متعارفة هي اولى من الجازي بالاتفاق وان كانت حقيقة متروكة فالجازي اولى من الحقيقة  
الاتفاق وان كانت حقيقة مستحالة مع تعارضها الجازي غلبته في التعارض عند اشتراك بل في التماثل عند اشتراك فلو جهل ان  
لا ياكل كالحقيقة التي هي مع على ثم الادنى والشر من خلاف التعادل فنقل الجازي الى باعد انما حين محمد والي في هذا  
وجه سلكه ان المخرج في تنال به الرجح ساقط عن وجه الاعتبار بمنزلة المبرور في ضرورة اشتد تعلم ان غلبه استعمال الجازي  
لا يجعل الحقيقة من وجهه لان الاولوية لا ترجح بالزيادة من جهتها وهي سبب الاستعمال في هذا التقاض وقال امام الزيدية  
الحقيقة اولى من الجازي لان النقل في الحقيقة لا يشترط الا بالضرورة وهي كون الحقيقة متروكة فلو اظهر ان المبرور حقيقة  
فما يخرج في ان الكلام في كون الحقيقة متروكة مع تعارضها الجازي اولى لانها اي الجازي ابلغ واوسع في الكلام  
والا لكانت من النقل فيكون اولى منه كاللفظ غير دابة من الجازي ان يكون محمدا على الجازي علم ان الامر الذي الى الجازي  
انما ينسب به ما يورثه المظهر من صيا او جنوى وهو ما يورثه شيئا في حسا ذاتيا فالاولى منه قوله قد يكون انما هو لفظ الدابة  
فما يكون انما هو لفظ الدابة كونه حقيقة كذا في قول النبي المبرور القوة القلب لفظ الجازي كذا في قول النبي ما شاء الله وحده  
لا يشترط ان يكون المبرور كما استعمال لفظ الحقيقة فيكون موزنا بما يستعمل لفظ الجازي وصناعت البشير كالحقيقة في هذا  
سبب ان الحقيقة الجازي الحقيقة كقولهم البرقة تشرك انك لا تسبح فاذا كان السبح واليا مثل الواحد والحد فلفظ الاسد  
ليس حقيقة في ان السبح لفظا استباح كذا في التوضيح والقبول كقول الشاعر سجدت لربك سجدت لربك سجدت لربك سجدت لربك  
دقة السبح والثاني في ذكره ليدرك ان يكون انما هو لفظ الحقيقة كونه حقيقة كذا في قول النبي ما شاء الله وحده











وانما انقضى في هذه المطابقة بالعلوم التصورية ولم تجز في العلم التصديقي لانه لفظ التصديق في تفسيره كالمطابقة والما لمعنى حطابقته بصورة لما هي له  
اي لذى الصورة فهي ثم الكمال اي جميع التصورات والتصديقات صادقة كانت او كاذبة فان الصورة التصديقية كقولنا العصف لم  
يستغن عن الصورة التصديقية لما هي صورة له اعني ثبوت الاستغناء عن الصورة العالم وتوضيحه ان ذلك المطابقة عبارة عن كون الشيء بحيث  
يتكشف بشئ فالله انما يتكشف بالشيء والمطابق بالفتح ما يتكشف ولما كان مبدأ الانكشاف هي الصورة قاله المطابقة كون الشيء  
صورة لذى صورة وعلى هذا المعنى جميع التصورات والتصديقات مطابقة سواء كانت صادقة او كاذبة فانها كلها مبدأ الانكشاف وتبينها  
سواء تحققت تلك المعلومات والا فلا يسيل لعدم المطابقة في شيء منها واذ معنى قول الشارح ولا يسيل لمقابلها اي مقابل تلك المطابقة

وهو عدم المطابقة لما هي صورة له الى شيء من العلوم اذ كل صورة تصورية وتصديقية لا تكون الا مطابقة لما هي صورة له كما لا يخفى ومن  
اي من كون كل صورة مطابقة لزمها يستقيم قولهم كل موجود ذهني موجود في نفس الامر فان كل صورة مطابقة لزمها كونهما في  
النفس عبارة عن كونها مطابقة للعلوم اعني ذكي الصورة فليكون موجود في نفس الامر ويستقيم ايضا قولهم انما هي نفس الامر عبارة  
عما يتصور من القول بان الامر كذا في نفسه ذلك لان كذا في الامر كذا في نفسه يرجع في الصور الذهنية الى انما مطابقة لعلومها سواء  
كانت تلك الصورة تصورية وتصديقية كما قال في اي انما يتحقق في الصورة الذهنية بما هي ذهنية لقدرته كانت او تصديقية كونها

في انفسها عبارة عن مطابقتها للعلوم كونهما في انفسها موجودا في انفسها مع عزل النظر عن خصوص قياها وملاحظة ما يات في كذا  
هو الحق اي كون النفس الامر عبارة عما يفهم من القول الخ هو الحق وفي هذا المعنى اي معنى نفس الامر ليس مغايرا لما تكونا عليك في المعلومات  
التصديقية بل بمعنى انه يتبين ان الصورة العلمية والتصديقية من حيث انها صورة تصديقية صالحة عن الواقع اعني العلوم التصديقية  
كونها انما هي كذا كونهما في انفسها يتبين ان الصورة العلمية والتصديقية من حيث انها صورة تصديقية صالحة عن الواقع اعني العلوم التصديقية

بالا في انفسها عبارة عن ان كذا في انفسها يتبين ان الصورة العلمية والتصديقية من حيث انها صورة تصديقية صالحة عن الواقع اعني العلوم التصديقية  
والتصديقية كونها في انفسها يتبين ان الصورة العلمية والتصديقية من حيث انها صورة تصديقية صالحة عن الواقع اعني العلوم التصديقية  
الامر عبارة عن المبادئ العالية ان قولنا الباري تعالى موجود في نفس الامر صادق بل ان ترتيب مع انه تعالى ليس بموجود  
اي في المبادئ العالية بنفسه اي بحقيقة ذاته المستندة اليه وذلك لانه لو كان الباري تعالى موجودا في المبادئ العالية  
بنفسه لزم تعدد الواجب تعالى لكونها عشرة ثم زيف ذلك لايراد بقوله وفيه ان يتنازع وجوده تعالى بنفسه في اي في المبادئ العالية

الاوجب ان لا يكون في الاعتقاد قولنا الباري تعالى موجود في نفس الامر موجودا فيها كيف وجوب ذلك اعتقاد من عقلا كذا  
في اي في انفسها انما هي كذا في انفسها يتبين ان الصورة العلمية والتصديقية من حيث انها صورة تصديقية صالحة عن الواقع اعني العلوم التصديقية  
ففيه إشارة الى انه يمكن ان يقال ان الكلام في انه تعالى موجود بنفسه في نفس الامر او كانت هي عبارة عن المبادئ العالية  
لم يصدق ذلك الحكم اذ هو سبحانه ليس موجودا بنفسه فيها وجودا بعنوان والمعلوم انهم عليه في الحقيقة لا يفي في المبادئ العالية

وقد يقال انما هي نفس الامر عبارة عما يتفهم من الضرورة الى المبدء او البرهان ثم زينه بقوله ولا يخفى ان كذا من المبادئ العالية  
بنفسه في نفس الامر ولو لم يوجد البرهان لا يتفهم هناك ولا يتفهمها الضرورة كالمبادئ العالية كذا في انفسها يتبين ان الصورة العلمية والتصديقية  
عند تعيين فلا ضرورة ولا برهان ههنا فانه قد يكون نفس الامر عبارة عن الضرورة او البرهان ولا يسيل المقام على اقل الارتفاع  
في جردنا انما هي كذا في انفسها يتبين ان الصورة العلمية والتصديقية من حيث انها صورة تصديقية صالحة عن الواقع اعني العلوم التصديقية





على جواب الحق الذي فان الحق انما اجاب عنه اي على الاعضال المذكور على تقدير حمل الموضوع اشياء اليه بهذا اي بلفظ هذا النفس على  
اعتقاد التفصيل لا الاعتقاد الاجمالي فان يكون الاعتقاد التفصيلي هو الحكمي عنه وكان هذا الاعتقاد هو الحكمي ايضا فلا تغايير بينهما اصلا وعليه اي على  
ذلك التقدير ان الاعضال وعلى ذلك ان جواب المصنف ليس حجرا على جواب الحق الذي كذلك ليس بجواب عن حمل الاعضال  
فانما اجاب عنه جواب الحق الذي بانه ليس بخبر قد برأيه ان لا يستنبط التفصيل لا يمكن التعبير عنها بلفظ مفرد ولا يمكن عليها الحكم  
الحكمي كما في طرف بشرطية فالاشارة بلفظ هذا الحكم عليها هو لا يمكن الا بالماضية الاجمالية لما عرفت ان الاشارة بهذا انما تقع في الاشياء  
وهذا من ان لا تقع فيه كحالات كثيرة مفصلة فاجواب جواب المصنف باثبات الغاية من الحكمية وحكمي عنها بالاجمال والتفصيل  
قوله فالحال الاشكال ان حين حجة التفسير ان قول القائل كل كلامي في هذه الساعة كاذب لم يتكلم فيها اي في هذه الساعة الا بهذا الكلام  
فوقه من افراد موضوعه ما كان فيناق منه ان موضوعه افراد فاضرب عنه القول بل ليس له اي لذلك الموضوع فرد موضوع فرد موضوعه من الافراد  
في مقصودنا يستوجب كذبنا وانفسنا في جواب عنه العلم الاول للحكمة الجانية في الاقوال ليس من نفس هذا الاعتقاد انما لمول فرد الموضوعه من حيث  
الطبيعة الكلام في هذه الساعة مع قيدا اي اتي قيدا كان مع عزل اي قطع انفسنا عن خصوصية المقيد اي من حيثية التفصيل  
لخصوصية حمل فيها اي على اعتقاد خصوص هذا المحمول اي كاذب فان دليل لقوله مع عزل النظر عن خصوصية ذلك كاذب اي خصوص المحمول من انما  
خصوص الفردية وليس الكلام فيه الا بعبارة انما هي ليس خصوص المحمول من انما هي ليس الفردية وهو عبارة عن حقيقة المادية الفرعية لا الموضوعية  
تفصيل كان انما كاذب بعبارة الحكم على العنوان الى استعانة بالعبارة ما هو فردية اي من العنوان انما هو صحيح الفردية المادية في هذا الحيز  
الفردية او اعتبارا بخصيصية غير اعتبارا بنسخ الفردية وانما استعانة بالصدق والكذب هو الحكم بالنظر الى خصوص المحمول وهو كاذب او لا بعبارة  
لذلك انما يكون فلا يلزم اجتماع الصدق والكذب في نسبة واحدة فتفكر في توضيح اجواب على في بعض الشرح ان خصوصية الافراد غير مشتركة في  
الخصوصية بل الحكم فيها انما هو على الافراد من حيثية نسخ الفردية وطبيعتها لا من حيثية خصوصية انما صدق والكذب في المخصوص ليس الاشياء  
المحمول للافراد مطلقا فتقول القائل كل كلامي في هذه الساعة كاذب انما الحكم فيه على كلامي في هذه الساعة اي اتي كلام كان سواء  
كان المحمول فيه كاذبا او لا وعلى الكلام المخصوص الذي المحمول فيه كاذب فالحكمي عنه هو نسخ الفردية والحكمية بنسخ الفردية في هذا الحيز  
فخصم الاستدلال من الحكمي عنها فالحكمي الاعضال لا انما صدق ذلك الاعتقاد هو لا يستلزم شيئا والكذب لا للفرد المطلق اي اتي  
كلام كان في هذه الساعة سواء حصل فيه كاذبا وغيره والصادق سبها انما هو الاعتقاد بخصيصية المحمول وهو كاذب فالحكمي الصدق والكذب  
مختلف وتفسر على هذا القول فكذا بعبارة انما المحمول وهو كاذب ليس الا من الفرد المطلق اي اتي كلام كان والكاذب سبها انما هو  
سبب حقيقة بل حكمية الشرح جواب العلم الاول بوجهين احدهما قوله ولا يخفى عليك ان هذا الجواب اي اجواب الذي افاده  
العلم الاول محقق بل اذا كان الاعضال في مادة القضية المخصوصة ولو كان في مادة القضية الشخصية فكل واحدنا وهذا معنى قوله لا يخفى  
في الحقيقة فان الحكم فيها انما يكون على الواحد الشخصي فالحكمي من انما هناك نسخ الفردية والحكمي ان ذلك الجواب غير صحيح لما في الاشكال  
من كلامي في هذا كاذب فالحكمي على ما ذكرنا في التعليق المسمى ان اجراء هذا الجواب في قول القائل كل كلامي في هذا كاذب كما وقع  
من بعض المتأخرين في هذا الجواب انتهى وقته انما قد افاد ذلك لبعض في شرحه للسلم كذا وارجاب عنه انما في الاستدلال من حيث  
الافرق بين ما احصاه الحكم في القضية على الطبيعة بينه وبين السارية في الافراد مع قطع النظر عن خصوصية الفردية بل الحكمي الافراد  
والحكمي ليس هذا الحكم بالنتج الى الافراد فالحكمي في كلامي في هذا كاذب على طبيعة الكلام والحكمية بعبارة انما في هذا الحيز  
انما الحكمي ليس عليه الا انما اتي بعبارة انما في هذه العبارة اعينها موجودة في كذا النص المستدرك انما في بعض











المفهوم مضافا الى مفهوم جنس طبيعي والافسان ما يعني مفهوم الفردية مضافا الى مفهوم نوع طبيعي فبعض الانسان ما الانسان واحد بالذات وكما ان  
من كائن فيكون في نفس الامر ان يكون زيدا او كبرا او غيرهما ومحموس الطفل من القليل اى من قبيل النحو الاول من نحوى الفردية المنتشرة  
لان اى لان مفهوم الطفل يصلح في وجوده اى شخص كان فان الطفل نقصان جنس المشترك لا يقدر على اخذ الصورة بخصوصها  
من الخارج بل ان الصورة الابدية هي من صورة غيره وتوحيها يكون في حد نفسه متعينا فانه لا يصلح ان يكون غير هذا الوجود العيني فهو في  
نفس الامر ما زيد متفردا وغيره لا يصلح ان يكون كائنا من كان من هو لا كائنه بل يصلح عنه الذين ان يكون ايا منهم فلهذا يشترط  
من الشك والتعريف الذي هو هذا معنى قوله وعدم تعيينه من الذين وهو الايصاف في نفسه على كثيرين لكونه متعينا في حد نفسه باقى وبقا  
اى سواء كان ذلك المصدق على سبيل الاجتماع او على سبيل الابدلية لكنه ليس له المصدق على الكثيرين على وجه التبادل بحسنه الذي لا يجرى  
الشك في التجويز الذي لا يصلح الواقى كالعامة انما يلية من البنية المميزة فانها عبارة عن هذا الشخص الجسداني انما يلية من البنية  
ولا يصلح ان يكون غيره الا انها تصلح عند الذين ان يعطى اليها معنى آخر يشكك في ان لا لان الامر في نفسه يصلح له ان لا يصلح  
لفسحة البصر فانه انما يحسنه على الشخص المعين كزيدا مثلا بغيره فاشتهبه بان يكون زيدا او غيره فمحموسه يقبل الاشبهه ك  
عنه الذين على وجه التبادل وانما في نفسه فغير قابل له لا على وجه الاجتماع ولا على وجه الابدلية لان جوهره وانما يشتهبه فاشتهبه الا انها  
لم تصلح حاية المقصود كحواس الطفل وفيه ما فيه فاقسم وارجح الى التعليل المرضي واليد اشار بقوله ففكر قوله وهما اى في اعتبار  
التكثير بحسب في تعريف الكلي شك آه هذا الشك اوردته العلامة الرازي في شرح المطالع انت خبير بان الشك بالهوية انما يخارجية  
كاهورة زيدا بان ما انفة تصد به وهو محال في فهمه كل احد منها صورة فيصنف على كل صورة من الصور التي في اذن ما انفة تصد به  
زيد بناء على ما لا الاشياء انفسها في الذين فكل من بينها تتشابه اكثر بحسب انما بزيادة فانتقض تعريف الكلي معناه وتعرفه في الجبرتي  
جسما غير متوحد بل انما ان المقسم للكلي والجزئي هو المفهوم فالكلي بارة عن المفهوم العداوق على الكثيرين شيئا واذا ليست تلك الهوية  
انما بزيادة مفهوم فكل من بينها تتشابه اكثر بحسب انما بزيادة فانتقض تعريف الكلي معناه وتعرفه في الجبرتي  
مقال للجزئي فانه ليس من يحصل في العقل بل في الآلات فكيف يستقيم جعل المفهوم مقسما اذ يرجح بان معنى قوله في له متدل عند العقل  
وهو مثال للجزئي قطعاً ثم تشبه على ان المقسم هو المفهوم بقول الشيخ قال الشيخ الرئيس الكمية ليست هي اما البنية فالكلي اى هو  
كانت مطابقة الذات او مطابقة المفهوم بل مطابقة المفهوم الكثيرين قوله ككلمة تصادف آه اقول اليست الاستعمال لا انتشار الامور  
والعينية اى الخارجية متشابهة بحسب الهوية الشخصية فكيف وانما كانت نحو القياس اى القياس العيني او الذاتي والوجود اى الوجود  
الخارجي او الذاتي اوجب اجتماعا او التخصر فلا اتحاد ولا على تعريفه ان الاشخاص الذينية وانما جارية امور متحدة متحدة في  
الوجود ولا يصلح حل شيئا على الآخر او محله بارة عن كون المفهومين المتشابهين تحديد في الوجود فحيث انما الاتحاد انما هو  
فكيف يصلح قول الشك ككلمة متحدة او متفردة في الوجود ان كل ما هو محال في فهمه زيدا مثلا وكذا في غيرهما ففكر قوله  
على نحو قوله في ذلك الذين بارة عن كون المفهومين المتشابهين تحديد في الوجود فحيث انما الاتحاد انما هو  
وتدويعا بحسب الهوية فحيثما لا يلية في شيئا على الهوية الاخرى ولا على الهوية الخارجية فحيثما لا يلية في شيئا على الهوية  
ان يتوحد من انما هو متوحد في الاشياء بانفسه في الذين لانها هي حاة لا ريب في ان هذا المسلك المتشابه في الاتحاد  
شخص العيني والذاتي فيصير محله فيما تحقق مساهمة بل فيكون ان الذين الاشخاصين متساويان فلا اتحاد ولا حل اياه ففكر قوله واما  
اى في تعريفه انما هو متوحد في الاشياء فحيثما لا يلية في شيئا على الهوية الاخرى ولا على الهوية الخارجية فحيثما لا يلية في شيئا على الهوية







اي دفع التوهم المذكور بانها اي ان الكليات الغرضية والمقولات الثانية لعدم الطول انما هي اقسامها على الهندية اي الخصوصية المتماثلة عن فرض  
اي تجوز الشك لا يقتضي اي الاستقلال العقل بحدود تصور ما مع قطع النظر عن حال وجود افرادها ووجودها عن تجوز الكثرة فيها بحسب الخارج فلا يخرج  
الكليات المذكورة عن تعريفها الكلي تجوز كانه مقصود بحسب الخارج ليعلم كونه غير منطكس وفيه اي في النوع المذكور فلو هو ان يتنازع التجويز  
اي تجوز الكثرة منها اي في الكليات الغرضية والمقولات الثانية لم يمتدح على انطوائها على الهندية حتى يلزم من انتفاءها اي انتفاء الكثرة  
انتفاءها اي انتفاء تجوز الكثرة بل انتفاء التجويز منوطا على حصول عنوان اي عنوان الكلي فان خصوصية عنوان الاشياء في خصوصية عنوانها موقوفة  
الغرضية مثلا على استقلاله المستقل وجود افرادها في الخارج اما ديت ان الموجود في الخارج لا يكون له شيئا والوجود الهندية من  
حيث هي كذلك لا وجود لها في الخارج والا يلزم كون شخص واحد شخصا بخصيصه بقليل في طرفه واحد وهو كانه شيء والكلي لا يكون له خصوصية  
عنوانه فانما عن تجويز الكثرة فيقال في اشارة الى منع كون خصوصية العنوان مع قطع النظر عما به خارج من مائة عن فرض الشك لجواز ان يكون  
الخاص امر آخر كونه الوجود والخارج شيئا والوجود والخارج نفس شيئا ولا يلزم ما ذكره كون الموجود والخارج شيئا لاني الوجود بخلافه فهو  
الوجود في الهندية غير ذلك من الامور الدالة على امتناع صدقها على الموجودات الخارجية واحدة كانت كاشية فافهم كذا في الاستشهاد به وبصحة  
المقولة انه لا يثبت ما قيل ان الكليات الغرضية ليست في الحقيقة الوجودية ككلياته على غير ما كشف بالمرام ان الكليات من الامور الاضافية المضافة التي  
ليست بالاشياء اي ازا الامور الاضافية صفة كاشفة للاضافية الهندية ليست مقترنة بالاشياء بل بالامور الاضافية وذلك لا يوجب له الا  
مثلا وانما انما تقرر في حقيقة التماثل بين هذه الاسماء الى الخاص والمادة اذ كان اذ هو انما هو الانسان فاذ اسبب الانسان الى جزئية الوجود  
او المسمى به فيكون اي حكمه على ما لا بد ان الكليات كما في قولهم الانسان كذا في تمام تقرير المرام ان الكليات المحمودة على الانسان مثلا في قولنا الانسان  
كذا في المرام ان الكليات امرا قائم بالانسان بل هي من الامور التي ليس لها وجود الا في الذهن والتقرير ليس النفس الانسان شيئا وانما الكليات  
قلية متماثلة متماثلة بل الحقيقة المتماثلة هي انسان يلزمها الكليات في العقل حين نسبتها الى جزئية موجودة كانت او لم تكن في وجودها  
جنود العزم بالمال كمن بالكلية سبب التقرر في الوجود بالكلية يلزم ان يكون الحكم بها على ذلك الوجود والاعتقاد بكونها بالحدس مقابلة  
الحكم على انما يلزم من انتفاء ما يقتضي ان الكلي مرجع لغيره في لغة الاجل انتفاء المطالب وهو الحكم عنه فان ربه يقول الشارح على نسبتائمه  
منه على تقديره ان يكون معيار الصدق اي صدق الكليات على الانسان فلو كان اي بالكلية يمتنع السابية اي بامية الانسان مثلا  
بخصوصية ما هي بالكلية لكن لا مطلقا حتى يلزم ارجل المركب بل من حيث الاضافات اي نسبتها الهندية لانس الاقرية يعني ان نشأ الحكم العقل  
على الاله ان كان كذا يكون بامية صالحة فاما على جزئية في نفس الامر لا يوجد شرع الذهن في فرضه اذ اذ وحيث ان الحكم بالكلية على الانسان  
مثلا لا يثبت في نفس الامر ولا يلزم ان يكون الاعتقاد بها اي بالكلية جهلا كماله لا يتعارض مع كون الاعتقاد بالكلية جهلا كماله لا يتعارض مع كونها اي بالكلية  
الكليات من حيث البديهة في نفس التماسل نعم يلزم كون ذلك الاعتقاد جهلا لولا ان النسبية اي نسبة الهندية في نفس الامر بل في الفرض الهندية  
واذ ليس غلبت فالكلي باجوز العقل اكثر من حيث خصوصية عنوانه من عمل النظر عما هو خارج عنه بحسب الواقع من علمه بقبوله جود والافراد المتماثلة  
بالنسبة الى الاله اي الافراده كلياته كليات الكلي لا ياتي بها الفهم راجع الى ما هو موصولة التي هي عبارة عن الكليات نفس فلو هو من خصوصية عنوانه  
الاتحاد اي اتحاد ذلك الكلي مع اي مع الافراد موجودة كانه في تلك الافراد كافر الانسان او معدومة محتملة كافر الافراد المتماثلة كافر  
الاشياء في اي الافراد التي لا ياتي الكلي نفس مقصود فلو هو من الاتحاد مع الافراد نفس الامر اي بحسب الحقيقة فلو من الامر اي  
بالفرض الهندية لا يثبت انما هو موجود في نفس الامر كذا في الاستشهاد به وبصحة الامور التي ياتي بها في الكلي كذا في الاشياء بوجهين  
عن عنوانه من الاشياء من الافراد الغرضية المضافة وهي المحمودة للوجود الغرضية افراد الاشياء مثلا في نسبتها اي التماثل الافراد











عنه كما لا انسان والناسك الكاتب وذلك لان المناق الى الفهم من كون الشيء مندرجا تحت شئ آخر ان يكون الشئ الاول يخص  
 من الشئ الثاني ولذلك الكمال الجزئي الاضافي يراف فان العام والخاص مع ان يتشابه بينهما مساوي جزئيا اضافيا بالنسبة الى المساوي الا  
 وفي الشرح بقوله اني موضوع كل فلان والاعتراض بعدم جامعته التبريد مساوي لما اشتبه بينهم من عدم المساويين جزئيا اضافيا للآخر  
 ثم لم ير له في ليس المراد من الاندراج ذلك المعنى المناق الى الفهم بل المراد منه ما يكون موضوعا القضية الموجبة الكلية فاما كمال ان الجزئي الاضافي  
 لا يكون كمالا يكون موضوعا تلك القضية سواء كان يخص من المحمول قولنا كل انسان حيوان او مساويا له كقولنا كل انسان ناطق فالانسان بالنسبة  
 للناطق ان كان غير مندرج تحته بمعنى ان يكون خص منه وفردا لكنه مندرج بالمعنى الآخر المراد به هنا واما الاعم فخرج عن قلبه الكمال بالجزئية  
 القابلة لكل حيوان انسان فهم كمال المراد يكون الجزئي الاضافي موضوعا للموجبة مطلقا كانت او جزئية كان يلزم دخول الاعم فيه وان لم يكن  
 في الحقيقة يعني ان يقع موضوعه في قضية موجبة كلية لاني قضية مطلقا وادخل هذا المراد في قولنا كل حيوان ناطق فخرج  
 المتعارف بناء على ما ذهب اليه المتأخرون في الاشك في صدق احد المتساويين على الآخر بذلك بل فيشمل الحكم على احدهما الآخر فخرج  
 بغيره وغيره من المحققين انتهت قوله فيما لاني القضية مطلقا والاك ان الاعم من الشئ جزئيا له ولم يقع احد او اكل من ان القضية بالجزئية  
 لا يخرج الاعم الا مساوي فان الاعم من الشئ يقع موضوعه في موجبة جزئية او محالة كقولنا جزئيا حيوان انسان الحيوان انسان قولنا فيهما  
 على ما ذهب اليه المتأخرون في حيوان المحكوم حقيقة هو الافراد التي يصدق عليها الوصف الغنى في قولنا فرد مندرج تحت المحمول المساوي للانسان  
 الموضوع ومن ثم فمشر المندرج تحت كل موضوع كل واحد في ما صدره في الشرح هذا ترتيبا لما اشتبه من تقدمه ان المتساويين جزئيا اضافيا  
 للآخر من ان الحكم على الافراد الشخصية ان كان الموضوع نوعا حقيقيا او هي اى الافراد الشخصية مع الافراد النوعية ان كان الموضوع جنسا  
 كقولنا كل حيوان ناطق وان لم يكن الافراد الشخصية والنوعية نفس فلا يزيل المساوي تحته اى تحت الجزئي الاضافي في قولنا كل حيوان ناطق  
 كل شئ رتبة له فوشر فيه بالايجاب الذي هو النقيض للسلب ان ليس فاما ان كان مثلا ناطقا فانه تميز تلك القاعدة وروى فيهم الرافعي  
 الحقيقة والحكم اي ليس المراد من الرفع هو الرفع العرشي الحقيقي بل يخرج ذلك بالايجاب عن تقريره النقيض بل المراد اعم منه ومن الرفع الحكمي  
 الفهمي والامرية في صدق هذا الرفع على الايجاب المذكور لانه متلزم لما هو رفع حقيقة انما بالسلب فاذن السلب حقيقة ان السلب بالايجاب  
 قولنا ناطقة ساقطة وقوة حتم اي بعد الشرح في الاحكام المتضمنة له وان في هذا جوابا لثمة ان حقيقة الرفع حقيقة بالايجاب لانه  
 سلب السلب الذي هو رفع حقيقة فلا محذور قال المصدر الشرح في هذا لكون الموجبة حقيقة سلبا سلبا في كل شئ رتبة له الموجبة ليس  
 الاسلوب السلب والاعمال على الموجبة كونهما نقيضا للسالبة فلا نال من النقيض الذي هو سلب السلب في كل شئ رتبة له السلب سلبا في كل شئ  
 واطلاق النقيض على الايجاب ليس الاجاز من بار اطلاق اسم المعلوم على اللازم فانهم قد امكن ان يقال ان السلب كونه قطعيا  
 لا يصح اضافته الا الى الوجود والافاضة شئ سلبا في كل شئ رتبة له السلب سلبا في كل شئ رتبة له السلب سلبا في كل شئ رتبة له  
 المحصول فالقول يستلزم احدا ذلك الايجاب فاما من يجيبه ازا حة بقوله والسلب كونه لا يضاف الى الوجود في كل شئ رتبة له السلب سلبا في كل شئ رتبة له  
 السالبة السالبة المحصول حاصل الاضافة لانه لم ان السلب مقصور الاضافة الى الوجود فان رتبة الماهية التي هي الشرح في السلب سلبا في كل شئ رتبة له  
 فرفع الماهية المتقابل لها يضاف الى الماهية دون الوجود وبذلك السلب كونه لا يضاف الى الفهم وهو السلب في كل شئ رتبة له السلب سلبا في كل شئ رتبة له  
 ليس في ليس كمال الايجاب لا يقصد به رفع شئ السلب حتى يكون في قوة السالبة السالبة المحصول فانه كمالا في كل شئ رتبة له السلب سلبا في كل شئ رتبة له  
 المذهب ان يتبين ان يذكروا البعض من ان النقيض هو الرفع حقيقة والايجاب لانه سلب السلب في كل شئ رتبة له السلب سلبا في كل شئ رتبة له  
 التناقض في الوجود المذكورة اذ هذا الرفع حقيقة ان يكون الايجاب في السالبة السالبة المحصول فانه كمالا في كل شئ رتبة له السلب سلبا في كل شئ رتبة له

المذكورة ان احد المصنفين اذا كان رفعا لاخر كان الاخر تقيضا له بمعنى المرفوع به وان كان اطلاق التقيض على المرفوع يجوز ان كان او لم يكن التقيض  
 للمرفوع والمرفوع عليه ما يستدعي بان يكون المرفوع ايجابا حقيقيا مع انه قد يكون رفعا لاخر فان سلب السلب رفع السلب والسلب رفع السلب وان كان مرفوعا  
 لكنه رفع لا ايجابا فاقصرنا قال الشارح وهو ان المرفوع ايجابا صافيا وان كان رفعا لاخر تقيضا له لا ايجابا صافيا لان ذلك التقيض يستدعي كون  
 المرفوع ايجابا حقيقيا بل كفى كونه ايجابا صافيا فاما المرفوع به سواء كان رفعا لا ايجابا كسلبه ايجابا بنسبه الى سلبه او كسلبه تقيضا له ان شاء الله تعالى  
 اي في بحث التناقض قوله والافتقار الى ان لم يصدق احد المصنفين على ما صدق عليه تقيض الاخر فيصدق عينه لا يستحال ان يصدق الاخر فيصدق  
 فيلزم الفرق بين من لا يصدق احد المتساويين بدون صدق الاخر فان الحكم في تناقض المفردات المتساوية المفردة كاللأنه ان لا يصدق  
 لان البحث بينهما في المفردات المتساوية لا العقدة والتضاد يقتضي ان يرجع اليها التساوي بحسب العمل الايجابي على شئ لا بحسب النسب المتساوي كالحل  
 عليه الانسان مثلا لا ايجابا بحسب العمل عليه الا لا يطلع على كسره العمل عينه بل بحسب العمل الايجابي لا يستحال ان يصدق فيهم رفع التساوي في  
 خلف فان او لم يصدق فيناقض الامور العامة كالاشياء والاعمال لا تصدق بحسب العمل الايجابي على شئ مطلقا لا يجري البيان المذكور فيه فكذا ان يصدق  
 ان يصدق الشارح وكذلك البيان في تناقض الامور العامة فان الموضوع مفروض التجوهر والوجود ولو تقرر ان اذا حصل التساوي يرجع الى عقدين  
 اي عقدين في عقدين العقدة الغير التي ما يحكم في موضوع متقدم الصدق على الافراد معي يكون صدقه على افراد بحسب المفروض والتقدير كقولنا  
 كل شئ ممكن بالامكان العام اي كل الفرد في مكان لا شيئا فهو محتمل فيكون كان لا يمكن بالامكان العام واذا ريت ان الحكم في المفردات  
 المفردة المتساوية وفي تناقضها لا في القضايا التي يرجع اليها التساوي فيبصر اساس الشك الذي ذكره في قوله واما في تناقضها  
 وهو ان يصدق في تناقضها لا في القضايا التي يرجع اليها التساوي فيبصر اساس الشك الذي ذكره في قوله واما في تناقضها  
 المفردة حتى يقال مرادنا بقوله اعتبار التناقض في العقدة اذا لم يصدق كل الاناطق الانسان يصدق بعض الاناطق ليس بالانسان فيكون  
 بعض الاناطق انسانا فهذا فيكون عليه هذا التفسير الشك ان لا يصدق في تناقضها الذي هو قوة السلب العدولي وهو قولنا بعض الاناطق  
 ليس بالانسان لا يوجب التناقض وهو الكمال فيحصل في قولنا بعض الاناطق انسانا يجوز سندا المنع انتفاء الموضوع كما في تناقض الامور  
 العامة كالاشياء والاعمال لا يوجب التناقض لان الشك اعتبار التناقض في القضايا التي يرجع اليها التساوي مع ان الكلام ليس في  
 بل في المفردات المفردة فالعقبة على الشك ان فيه التساوي بما يرجع اليه التساوي واما من ذاك اذ اعلى تقدير رجوع التساوي الى  
 قضيتين غير متقيمتين فالانسان عام لا يوجب عليك ان الموضوع مفروض التجوهر وهذا المفروض كفى الموضوع قوله وربما يكون ان تأثير الشك في  
 ان يصدق المتصادق في تناقضها لا يوجب التناقض اجمالي بل ان الدليل في تناقضها الامور العامة مع تنجس الدليل الى التساوي معناه ان الدليل  
 في تناقضها ان الدليل في تناقضها المدلول عندنا هو انفساد او انقراض هو اجمالي اذ المفروض على شئ من مميزات تفصيلية اذ منحه على  
 من مميزات او معارفه وتوحي اقامته الدليل على انه نافي معي انهم على كل اليعبوي وهو ان يفتي في المتساويين متساويان فان هذه الاشياء  
 اي الامور العامة كالاشياء والاعمال مع تساويها تناقضها كالاشياء والاعمال لا يمكن ان يستلزم ان لا يكون اي التساوي بينهما انما هي تناقضها الامور  
 العامة اما لا فردا بحسب تفسيرنا الاخر في غاية التفتي لا التفتي في عقدة عقده وايضا في قوله وما قيل ان هذا الجواب بقوله في تناقضها الامور العامة  
 وقوله في الامور العامة كاشياء والاعمال مع تساويها تناقضها كاشياء والاعمال لا يمكن ان يستلزم ان لا يكون اي التساوي بينهما انما هي تناقضها الامور  
 حيث قاله ويرى السلب اي كل شئ على شئ اخر لا يقتضي في قوامه وجوده في نفس الامر بل على ان ايجابا سلبا اي الموجبة الشك  
 الامر الذي هو السلب اي السالبة البسيطة وهذا السالبة لا يقتضي وجودا في موضوع فالوجهية السالبة المحمودة المتساوية  
 كذلك قوله في الامور العامة كاشياء والاعمال مع تساويها تناقضها كاشياء والاعمال لا يمكن ان يستلزم ان لا يكون اي التساوي بينهما انما هي تناقضها الامور















والموضوع بالذات دون بعض آخر وهو كون المشتق بسيطا وتحد العرضي نعم لو كان ذلك الكلام والاعلى جميع منزهات ذلك انما كان  
التاميدا بما جزمنا ثم افاد تحقيقا آخر لكون التاميد تاما بقوله الان يقال ان المشتق نبت ومن احوال العروض اى المنصوت وقا ثم يرى  
بالعرض واما كان لتوهم ان يتوهم ان القول بقيام المشتق بالعرض فيستقيم فان القيام يقتضى وجود القائم مع انقضاء على عليا كنه  
الدين سالفان المشتق امر متزاعى لا وجود له اصلا فحقوله ولو انتزاعا ليعنى قولهم ان القيام يقتضى وجود القائم تفسير القيام بالانقضاء على كماله  
في الاخرى من قيام المشتق بالعرض هو القيام بالانتراعى وبذلك لا يقتضى وجود القائم فكل اى حكم المشتق حكم سائر الاعراض بحسب اصل القيام والتمثلية  
على بانها على وجوده اى وجود المشتق هو الحلول في المحل واقفا على القسام المحل بى اى المشتق واذا في صدق عليه لم يمتد عرض من هو انما  
في المحل والمحل متصف بكماء يدل عليه قول الشيخ وهو ان وجود الاعراض في نفسها هو وجودها لها اما فيكون نسبة التي هي الحلول والقيام  
ليس المراد بالنسبة بينهما معناه الحقيقة اى الاربعة من الطرفين بل معنى ان هذا النوع من الوجود امر متوسط بين الحال والمحل كما تفسيرا للمحل  
خارجة عنه اى عن المشتق بالفرد لما القي على رءوس ان خروج النسبة عن المنقذين ضرورى وكذا المحل خارج عن المشتق فلا يمتد من  
حقيقة المشتق الا القدر الساعت وحدها هي القدر البسيط فثبت من التوجيه الذي لا يصح عن ثواب التحركات ان كلام الشيخ مطلق كقول  
المشتق بسيطا فالتاميد بتمام ثم في الشارح بقوله وانت خبير بان المصنف في صدر بيان الاتحادية اى بين المشتق وبين السبب وكذا  
في صدر بيان الاتحادية بين المشتق وبين الاربعة من الطرفين كما هو الظاهر اى كلام الشيخ لا يدل على الاتحاد المذكور جواز ان يكون المشتق  
مع بساطة مغاير الذي لا يخلو بالذات ويكون السبب اى وجوده في نفسها هو وجودها لها اما كحقنه من كون وجود المشتق بى اى  
استيعاها والمحل والمحل بينهما موجودان اما على اكثر المحققين منهم سيدنا ابا الهوى وحل المصنف كونهما يدل عليه ما نسب اليه  
في الحاشية انه قد عرفت عن المصنف في بيان الفرق بين اتحاد النسب والفصل اتحاد العرض والعرض مع المحل كذا في الحاشية من  
عبارة الشيخ عينية وجود الاعراض اى وجودها في جميع فيقتضيان بالذات ايضا ليعنى اذا كان العرض هو المحل في الوجود ليعنى فيكون المشتق  
هو المنصوت عن العرض هو بيمينه المحل فلا يتصور هناك نسبة بين الموضوع والذات اى حوله اذ فيه واقفا فلم يبق الا التاميد  
الذي هو بيمينه المنصوت في الوجود فيكون قول الشيخ بحسب علم المصنف تاميدا لكون المشتق امر بسيطا متحد مع الموضوع والذات  
في الوجود فانهم كذا في الحاشية ولا يخفى بطلان ما وعيت ان العرض قد يكون من قوله العرض المحل من قوله يجوز ايضا ان  
يكون انتراعيا للمحل موجودا خارجا فابن الاتحاد بحسب الذات قال المصنف في الحاشية المنصوت بى اى ما ذهب اليه الشيخ من الاتحادية  
العرض المحل بحسب الوجود وان يلزم ان يكون النقطة المشتركة بين الطرفين مثلا موجودة بوجودين فان وجودها انما هو في وجودها كذا في  
وذلك لان اللازم من البهيميات فكذلك البطلان المطلوب والشيخ الرئيس ان يقول بى اى ما ذهب اليه الجمهور من ان العرض وجودا في نفسه ومع ذلك  
ربط شي آخر كالمسألة او شاملا وجوده في نفسه متبعا بحسب هذا الارتباط يسمى بالحلول والقيام والوجود والربط بهم وهو غير الوجود الذي العرض في  
كذا في الحاشية وان مقتضى لم يلزم كون الشيء الواحد موجودا بوجودين لكن يلزم قيام العرض الواحد بغيره وبطلان اللازم من الذين يربطون  
في هذه الصورة اى كون النقطة مشتركة بين الطرفين فاما هو كما يراه الجمهور من هذا اللازم فهو جازا ناسى جوابا من ذلك اللازم وغاياته  
في التفسير عن الفريقين اى الشيخ والجمهور ان بطلان الثاني وهو قوله ومكون النقطة المشتركة بين الطرفين معجزة بوجودين على نهج الشيخ ولازم  
كون العرض الواحد قائما بغيره على تقدير التداخل هو عبارة عن قول شي في خبر شي آخر بحسب شي في الخبرين في الوضوح والجمع  
محمض فان النقطة الواحدة هي العرض للغير من حيث اتحادها في الذي اذا لم يمتد استوى وحالة القائل ليعنى على تقدير التداخل في واحدة  
مشتركة قائما بغيره بل انما القائلان موجودان بوجودين قائمان في تحليل من متداخلتا مشتركان في الوضوح والجمع والاشارة الى الاتحاد



















لكون الاجزاء الخارجية متماثلة بحسب تلك الامور بل في الاصل المتناهيين فالهوي والصوره من الاجزاء الخارجية الجسم لا انما هي  
وهي على اي الجسم باعتبار ايضا اي في مرتبة لا بشرط شي كما يتوهم متعلق بل هي من ظاهر عبارات القوم ان الجسم مادة باعتبار اي شرط لا  
والفصل صورة باعتبار ان في كل القول لا انما هي فصل ايضا كما يتوهم الحركة في الحاشية المادة والصوره ههنا اي في عبارة القوم  
كذا في الحاشية هي الاجزاء العينية التي يحاذي بها الجسم الفصل في معنى الجزاء العام مادة تشبه به الهوي من جهة الابهام والجزء  
المساوي صورته من جهة التحصيل لا انما هي الجسم والفصل بينهما اي عين المادة والصوره تقررت ليس المراد من المادة والصوره  
الواقعتين في عبارة القوم ما يكون من الاجزاء الخارجية التي بينهما تركيب الفضا محاذي بل المراد منها ما يكون لتركيب بينهما اتحادا عقليا  
ويكون محاذيا للجسم الفصل ما دريت ان المادة والصوره اذا اخذت لا بشرط شي صارتا جسدا وفصل الاخرى مستعمل في المراد بالمادة  
والصوره في قولهم ان الجسم مادة باعتبار الفصل صورته بمقتضى غير المادة والصوره اللتين بينهما تركيب انما هي  
اذا المراد منها ان اجزاء منها تركيب اتحادا يسمى احدهما بالمادة وتشبه به بها من جهة العموم وثانيهما بالصوره لتشبه به بها من جهة  
الى الاعراض كالسواد والبياض والمجردات من العقول والنفوس الواجبة للاعراض والمجردات من الجسم الفصل عند فهم فلا بد انما هي الاعراض  
والمجردات من الاجزاء في الاعيان اي الساخنة بغيرها شي اي الاجزاء سبب الانتزاع الاجزاء العقلية اي الجسم الفصل كما يدل عليه اي  
على انه لا بد للاعراض والمجردات من الاجزاء في الاعيان البرهان اي البرهان القائم على مستلزم التركيب المذموم للتركيب الخارجي وذلك  
ان مصداق كل الجسم والفصل منشأ انتزاعا ليس الا نفس المذموم ومن البين ان الحاشية الواحدة لا تكون الا في منشأ الانتزاع  
المفهوم من المادة والصوره وسبب ذلك انهما صورة واحدة من جهة واحدة فلو كانتا من جنس واحد لكانت في منشأ الانتزاع  
وتنتهي الى ان يكون الهوي التي هي من الاجزاء الخارجية من قوتها اي من ذاتيات الاعراض والمجردات والالزام انقلاب الاعراض الى الجوهر  
لما دريت ان التركيب من الهوي والصوره هو جوهر وانقلاب المجردات الى الماديات لان الجسم المركب منها مادي فاذا اريد شروع في الحكمة  
بالموالت العينية اي التركيب الخارجي ما يكون تاليفه الفضا مائلا كما يليه الجسم من الهوي والصوره وبها من الاجزاء الخارجية المتماثلة جعلها وجودا  
وتقررت في الاجزاء ليست محاذيا لاجزاء العقلية المحسوسة بل تلك الاجزاء مخيرة بالمادية فلا ريب في انه لا يلائم الموالت العينية بل هو  
العقلية المتصورة في الامر المذكور اي الجسم والصوره والوجود والايكون شي واحد حقيقة ان مختلفتان ذاتا واحدا الموالت من الاجزاء الخارجية  
المذكورة فانه اخرها الموالت من الاجزاء المحسوسة وهو محال كما حققه السيد محمد في شرح الموالت واذا اريد اي الموالت العينية ما يكون تاليفه  
اتحادا اي يكون التاليف من المتوالت المحسوسة المتحد جعلها وجودا فلو كان يلائم المصنف وغيره من المحققين من ان الجسم من اخذ  
من المادة ولا فصل في صورته والكرهات الخارجية لها من العقلية اذا اجزاء البعيدة متحدة مع المقولات العقلية بالذات وانما الاتحاد  
بينها باعتبار انها اذا اخذت اشياء كانت اجزاء خارجية محسوسة واذا اخذت لا بشرط شي كانت اجزاء عقلية محسوسة الا ان ذلك  
وقع على طبع لاق الاجزاء احسن خارجية على الجسم الثاني منها اي التركيب بالانضمام في الجسم من الهوي والصوره  
خارجي انما هي فصل كاعتقده شارح المرافقة من ان الجسم يعني المذكور مركب تركيبا الفضا مائلا كان لا بد من فصل بينه وبين الموالت  
وانا وجميعه يعني الاستعداد الجوهري اي الصورة كسمة يتصور ان يكون الجسم بهذا المعنى مركبا عقليا ان يكون الجوهري حاشية اي الاستعداد الجوهري  
ويكون الاستعداد العقلي لا الاتصال الانساني كونه اي حقيقة صدق لا يشبهه لاداي الاستعداد الجوهري فالتركيب الجوهري تفريق على ما  
ستتبع التركيب الخارجي من الاجزاء الخارجية لا في المعنى الجوهري في الابهام والوجود بل في سبب ان الجسم  
فصل في ذلك الاستعداد كونه في الحقيقة الواحدة سبب الانتزاع من غير ان يكون في منشأ الانتزاع







محققه بالحقبة المحققة بكل منها هو علم الشخص في نفسه ثم في احدى في الماديات الجوهرية ومجرد في المجرورات واذ كان في الماديات ما  
قد لا يعلم علمه على علم المتأخرين في علم الواجب تعالى عن الجبريات المادية تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا واما في علمه تعالى عن تلك  
الجبريات فتشيع في علمه كون علمه تعالى محققا لجميع المعلومات كيف ولا تشيع عندهم ايراد في الماديات وقد وردت في الماديات  
الساكنة ان علم الماديات انما يتأتى بذكرها في الحواس وهو تعالى بمنزلة علمهم انهم يسمعون علمه تعالى بالماديات فالتشيع في علمهم  
قد لا يتأتى بهذا ان كان واقع في بعض التتاليق في بيان التشيع من انهم يسمعون علم الواجب بالمجرورات انتهى فحينئذ لا يرد  
ان علم الماديات بالمجرورات فادرك ولكن الجواب عن ذلك التشيع بان تخصص العلم بالملاقاة سواء كان بصورة او اوارثا مائيا كونه بتوسط الحواس في  
فهم تخصص العلم به في ذلك فقبل العلم تعالى سواء كان بالمجرورات او الماديات حضورى كما قال عليه تعالى سبحانه في الماديات  
حضورى من حيث استناد اى الماديات الى تعالى ذاتا ووجودا بالعلوية بذاتها من الانوار الثلاثة المتحققة في العلم بحضورى فظهر ان  
ان الحكميات كلها بالبطية الذات والوجود القياس الى تعالى فكل شأنه بالماديات والمجرورات باسرها بالعلوية لا ارساها اى حضورى  
الى اوسطها اجناس فتشيع راسا وان في علوم المتأخرين ليس بصحيح فان التشيع لو كان جزءا وادخل في حقيقة تشيع فاما ان  
يكون جزءا فمطلوب او خارجيا والى انما تشيع اهل العلم المتقدم مثله ما بطلان الشق الاول فلا يتوجب ان يكون التشيع محصورا في علمه  
فالشخص في موكباته واما بطلان الثاني فلا يتوجب ان يكون التشيع في العلم المتقدم من الجبريات العقلية او في علمه من الجبريات الحسية او في علمه من الجبريات الحسية  
هذا فاستبان ان الحق ما ذهب اليه لا يقدار من ان تشيع في نفس وجودها كما ان تشيع في وجودها كما ان تشيع في وجودها كما ان تشيع في وجودها  
فكان ذلك التشيع ليس في العلم المتقدم من الاشخاص على خلاف متفقون المتأخرين بمعنى ان التشيع هو علمه تعالى بما تشيع من الاشياء كما ان تشيع  
في العلم المتقدم من الاشياء كما ان تشيع في العلم المتقدم من الاشياء كما ان تشيع في العلم المتقدم من الاشياء كما ان تشيع في العلم المتقدم من الاشياء  
اى الجاهل بجهل اى علم الاشياء بالوجود وانما تشيع في العلم المتقدم من الاشياء كما ان تشيع في العلم المتقدم من الاشياء كما ان تشيع في العلم المتقدم من الاشياء  
التشيعات ليس على سبيل الحقيقة كما ان تشيع في العلم المتقدم من الاشياء كما ان تشيع في العلم المتقدم من الاشياء كما ان تشيع في العلم المتقدم من الاشياء  
كالشيخ الرئيس في جوابه ان علمه تعالى بالحكميات ارساها في الحضورى وقد اولا من فقههم تاييلات كيكما لا يظهر من تتبع كتبهم انتهى فاما  
الجودة لا يمكن ان تشيع في الجبريات تفصيلا على ما ذكرنا في التتاليق النصي ان الجبريات ارساها في الحضورى وقد اولا من فقههم تاييلات كيكما لا يظهر من تتبع كتبهم انتهى فاما  
ففي وجودية التشيع في الجبريات ارساها في الحضورى وقد اولا من فقههم تاييلات كيكما لا يظهر من تتبع كتبهم انتهى فاما  
الماهيية باو يتردد اذ انما بحسب تقدير الاستعدادات التي لها تدبير في حقيقة ما ان شاء تعالى وما ذكره اى المتأخرين من انما  
التشيع مع كونها في العلم الموجود تشيع بانه الاطلاق هو العلم حيث قاله لا يستلزم ان يذكر انما تشيع في العلم الموجود كما ان تشيع في العلم الموجود  
الاعتراض ليس يمكن ان تشيع في العلم الموجود تشيع بانه الاطلاق هو العلم حيث قاله لا يستلزم ان يذكر انما تشيع في العلم الموجود كما ان تشيع في العلم الموجود  
فترد في علوم المتأخرين الذي هو تشيع بانه اى سببا الاستيلاء نفسه تشيع في العلم الموجود تشيع بانه الاطلاق هو العلم حيث قاله لا يستلزم ان يذكر انما تشيع في العلم الموجود  
المذكور في تقريره في الحقيقة انما كان فانه لما كان في ذاته فلا بد وان يكون وجوده مستقلا الى الغير فلا يكون في ذاته وان كان  
هو الاقديم الواجب بالذات وهو حقيقة بدهية التقدير اى انما كان في وجوده تعالى تشيع في العلم الموجود تشيع بانه الاطلاق هو العلم حيث قاله لا يستلزم ان يذكر انما تشيع في العلم الموجود  
هو الاقديم الواجب بالذات وهو حقيقة بدهية التقدير اى انما كان في وجوده تعالى تشيع في العلم الموجود تشيع بانه الاطلاق هو العلم حيث قاله لا يستلزم ان يذكر انما تشيع في العلم الموجود  
نأنا الحجة بعبارة من كل احدى العام المذكور انما تشيع في العلم الموجود تشيع بانه الاطلاق هو العلم حيث قاله لا يستلزم ان يذكر انما تشيع في العلم الموجود  
واذا اعتبر في العلم الموجود تشيع بانه الاطلاق هو العلم حيث قاله لا يستلزم ان يذكر انما تشيع في العلم الموجود تشيع بانه الاطلاق هو العلم حيث قاله لا يستلزم ان يذكر انما تشيع في العلم الموجود

فصل في الحكميات الخمس  
الجنس  
العلم بالذات والعلوية  
العلم بالذات والعلوية  
العلم بالذات والعلوية











تقدم على نفسه فالواحدة والكثرة لو كانتا على رخصتين للطبيعة من حيث الوحدة والكثرة كانا على المحقق الدواني انهما ان يكونا على الطبيعة  
 قبل عرض الوحدة والكثرة لهما واحدة وكثيرة فليقدم الوحدة والكثرة على نفسها وهو كما ترى فالحال ان عرض الوحدة والكثرة على الطبيعة من  
 حيث هي هي في تلك الطبيعة كما انها كثيرة كذلك في واحدة ايضا وان عني وجوب عرض اجزائها اي اجزائها العارض اما بنفس المعروض او بغيره  
 فليس على ان الوجود عارض بجزئه وجزءه وجزءه وجزءه فلو لم يفرغ من الشيء لنفسه غير لازم فلا يلزم على بساطة الوجود واجيب عنه الجواب المحقق ان  
 في الحاشية القديمة وهذا الجواب باختصار الشق الثاني بان يجب الانتباه الى جزم الاجزاء لا يلزم التسلسل في الاجزاء الوجودية وهو كما ترى  
 فالخروج من الدوام هو ان عرض الشيء لنفسه او عدم كون اجزائها العارض عارضه للمعروض لا بجزئه ورد المراد ايضا المحقق الدواني في الحاشية  
 القديمة بان وجوب الانتباه الى الانتباه الى جزم الاجزاء في الدواخل العينية اي الاجزاء الخارجية مسلم ولا يلزم عدم تنافي الاجزاء وهو  
 محال وجوب الانتباه في الاجزاء الذهنية ممنوع فانما هي الاجزاء الذهنية تحليلية اي صلبة تحليل العقل الكلي في الاجزاء ويجوز ان يكون  
 التحليل غير وقت عند عدم التجاوز كما في اجزاء جسم والجواب عن ذلك الرد ان النزاع في غير الاجزاء المتقدارية يعني ان النزاع في هذا  
 ليس في الاجزاء الغير المتقدارية فانه لو فرض الوجود المطلق مركبا في الخارج فانما يتحقق فيه اجزاء غير متقدارية ولا تسلسل فيه حتى يتم المنع الذي  
 ذكره المراد بقوله في الذهنية ممنوع واما اجزاء جسم فهي متقدارية وعدم التساوي بمعنى لا تقف عند حد تحقق فيها وهذه الاجزاء خارجية عما نحن بصدده  
 فالقياس على اجزاء جسم قياس مع الفارق وان المقصود من التحليل المذكور اثبات بساطة الوجود واثبات البساطة الخارجية اي احرى اجزاء  
 الخارجية فانه لو كان المراد منه في الاجزاء الذهنية لزم ذلك الكيل لان معنى استحالته انما هو الاول من الدليل على ان الانسان جزم الوجود والوجود  
 مستلزم لمعروض الشيء نفسه انما يتحقق في الاجزاء الخارجية فانه لا يلزم من اتصاف شيء بامتناعه بجزءه الذهني حتى يتم ذلك العرض وهو كما  
 لما عني ان جسم يتصف باسوداد لا يتصف بشاخص البصر الذي هو جزم ذهني للمساو ونحوه انفس له واسر فيه ان اجزاء الخارجية جزم حقيقة  
 لكونه بغير الاجزاء الاخرى لكونها وجودا فاما اتصاف الشيء بامتلاكه لامتصافه بجزءه الخارجية لما دلت انه جزم حقيقة فلو لم يمتصافه في ذلك  
 بجزءه الخارجية لم يمتصافه باكمل تمامه بخلاف الجزم الذهني فانه ليس جزم حقيقة فلا يلزم عدم الاتصاف باكمل اي البساطة الخارجية  
 مستوجبة للبساطة العقلية اي الذهنية بناء على ان لا يلزم منها في المقومات الذهنية لقطع قول المراد في الذهنية ممنوع  
 فالخروج المذكور باق على حاله ايضا اي كما وجب الانتباه في المقومات العينية فاستبان بساطة الوجود وبساطة الذهنية ايضا فتم  
 ذلك الجواب بقوله ان اشارة البساطة الخارجية ينبغي الاجزاء الخارجية للوجود التي بانها الاجزاء العقلية اي تلك الاجزاء الخارجية بساطة  
 الاجزاء الحقيقية لثباتها في الاستزاع اما انما تفتش في الدرر السالفة من انما اذا اذنت لا بشرط شي كانت اجزاء عقلية بغير  
 بالتحصيل من ذلك الكمال الموهبة نعم اذا انما تفتش في الدرر السالفة من انما اذا اذنت لا بشرط شي كانت اجزاء عقلية بغير  
 منها والتركيب من هذه الاجزاء الخارجية يستلزم التركيب الذهني وبالعكس بهذا البرهان وهو انه لو كانت الوجود اجزاء كان اتصافها بالوجود وان  
 مستند اذ هي اجزاء وحدة تحليلية والكلام فيها العينية الكلام في الاجزاء العقلية فانه كما ينبغي تلك الاجزاء الخارجية في القول بعرضها لزم انما  
 في الشيء بامتناعه بجزءه الذهني مع القول باستلزام اتصافه بامتصافه بجزءه الخارجية فانما مستحان الفرق بينهما الا بالاشتراك  
 وكل منهما وجود وجود واحد ومتحد مع الكل ودية الزمان في ذلك الدليل ان لم يتم في الاجزاء العقلية لزم في الاجزاء الخارجية ايضا  
 فان لم يكن ان اشارة البساطة الخارجية فذلك المبرر لا يتعدى بالارتباط ثم ثبت البساطة اي بساطة الوجود بالبرهان المذكور بالاشارة  
 الى اجزاء خارجية مستندة الى وجود كل منهما بوحدة زمانه من جهة الاخرى فانه لا يلزم الخارجية الا بامتناعها بالاجزاء العقلية  
 ان لا تسلسل البساطة المذكورة في الخارج على وجودها لانه لا يلزم من تلك الاجزاء الخارجية في نفس الاجزاء الذهنية اذ لا يلزم من تلك الاجزاء













ثبوته لحدوث اتحاده مع معنى ثبوته انتمجعه بالاتحاد والعينية وقد عرفت بطلانه فبطل كذلك في الحاشية كالحسن والفصل في اتحادها  
بحسب الوجود بالذات كما هو مبني عليه في ذلك الاتحاد والفصل في اتحادها الحسن والحق في اتحادها العينية والوجود المنفرد  
لوجودها ومعدنها في عدم اتحادها بالية للوجود المنفرد لا عرض لا يمتنع بطلانه على ما سبق في تحقيق اشتقاق العرض بوجوده ومعدنها لوجودها  
لما عرفت في الدرر السالفة ان العرض لا يكون حقيقة فاعني وجوده في مستحق بخلاف المحل فانه لا يكون منعوتاً بالوجود منعوتاً في اتحادها العرض في المحل كالحسن  
الوجود بالذات لتبين فاعلم ذلك فيقول ان المحل لا يصدق في اتحادها المقادير المذكورة في الحاشية القديمة المحقق الدواني في شرح التوجيه للفقهاء  
حيث قال ان كل قول في كونها يصدق على واحد من افرادها كذا لا يصدق على الكثير منها من غير انفرادها كذا الا ان فاعني كذا يصدق على  
كل واحد من افرادها ويصدق على الكثير منها الا ان الفرق بين الصديقين انه يصدق المقوم الكلي على الواحد بقية الوحدة وعلى الكثير  
بقية الكثرة فثبت ان باقية اتحادها المطلق اي مطلق الكلي مع قطع النظر عن قيدي الوحدة والكثرة صادق عليه طام على الواحد بقية الكثرة وعلى الكثير  
على كل واحد من افرادها ويصدق في اتحادها ان لا يكون في جميعها نفس الكثرة اذ اريد به ان يصدق على كل واحد من افرادها كذا لا يصدق على الكثير منها  
والفرق مع قيدي الكثرة دون الوحدة في تعيين ان المصنف اذا اراد ان يصدق على الكثير كذا ان اراد ان يصدق على بقية الكثرة في اتحادها فثبت  
انها وان اراد ان يصدق على بقية الكثرة فثبت ان الكثرة في اتحادها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها  
فلا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها  
ثبوتها واحداً اذا كان في اتحادها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها  
بأن يكون في اتحادها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها  
فثبت ان اتحادها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها  
المتحدة المذكورة في الاشكال في كونها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها  
الادعاء على ان المركب من المادة والصوره واحد فيكون في كل ما لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها  
العدد والصوره متساوية في اتحادها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها  
من افرادها فثبت ان اتحادها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها  
الابطال ان اتحادها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها  
وقول الشارح ان اتحادها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها  
استحسان المسألة كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها  
المادة والصوره متساوية في اتحادها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها  
المحل في اتحادها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها  
فثبت ان اتحادها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها  
ان اتحادها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها  
في اتحادها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها  
فثبت ان اتحادها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها كذا لا يصدق على الكثير منها

[illegible]





مما لا يشبهه فيه فان قيل في صدره ان عدم العقل الاول كونه موقوف على عدم الواجب تعالى عنه الذي هو المحال بالذات مستحيل لا يمكن  
فان قيل مستلزما للممكن لذاته المستحيل بالذات بل ليس الاستلزام للمحال للمحال فادفع بقول الشارح غاية الامر ان يكون الممكن محال لا يمكن  
الى الموقوف عليه وهو لا يغير في جميع النسخ ان توقف الممكن على المحال كوقف عدم العقل الاول على عدم الواجب تعالى عنه مما لا يشبهه  
اشياء ذلك المحال نظر الى استتاع الموقوف عليه لا يستدعي اشتغاله بالنظر الى نفس حقيقة الموقوف بانه حقيقة فلازم استحالة المحال  
الى الموقوف عليه لا يضرنا فانه لا ينافي في اسكانه بالنظر الى نفس حقيقة كما ان وجهه عند صلاته لا ينافي في اسكانه فادفع فان اوهم ان كان المحال  
عدم العقل الاول مع استتاع الملازمة لعدم الواجب تعالى عنه ليستوجب صحة وجود المعلوم بدون وجود الملازمة وهو ما لا يمكن  
مع الحكم غير متحقق في الواقع ثم تقرير الوهم ان عدم الواجب تعالى عنه لعدم العقل الاول وعدم العقل الاول ملازم فاما المعلوم ممكن  
واللازم متحقق ولا شك ان الامكان يستدعي صحة الوجود والاستتاع يتنافى فيلزم من ان كان الملازم واستتاع الملازم ان لا يكون وجوده  
بدون وجود الملازم وهذا الملازم بين الملازم والمعلوم اعني بين عدم الواجب عدم العقل الاول بل القول لا يستلزم  
الممكن المستحيل بحسب التمتين قيل لك جواب ذلك الوهم ان امكان المعلوم غاية بالنظر الى ذاته وهو اي الامكان الذي لا يشترط وجوده  
الملازم بالقياس الى ان في ذاته الملازم اي الذي لا يشترط وجوده بالقياس الى ان في ذاته الملازم اي الذي لا يشترط وجوده  
عن الملازم فمتحقق الملازم ان يكون الملازم ضروري لتحقيق بالقياس الى التمتين الملازم واما كان الملازم في ذاته كذا او لا فليس هو  
ان الملازم كونه في ذاته فمتحقق الملازم ان يكون الملازم بالقياس الى ان في ذاته الملازم اي الذي لا يشترط وجوده بالقياس الى ان في ذاته الملازم  
وهو عدم الواجب بوجهين الاول ان في ذاته الملازم هو عدم العقل الاول فاما الملازم عدم العقل الاول فاما الملازم عدم العقل الاول فاما الملازم  
الى قوله فمتحقق الملازم اي الذي لا يشترط وجوده بالقياس الى ان في ذاته الملازم اي الذي لا يشترط وجوده بالقياس الى ان في ذاته الملازم  
بوجهين الاول ان في ذاته الملازم هو عدم العقل الاول فاما الملازم عدم العقل الاول فاما الملازم عدم العقل الاول فاما الملازم  
فاما كان الملازم بوجهين الاول ان في ذاته الملازم هو عدم العقل الاول فاما الملازم عدم العقل الاول فاما الملازم عدم العقل الاول فاما الملازم  
من جهة ثانياً الملازم بوجهين الاول ان في ذاته الملازم هو عدم العقل الاول فاما الملازم عدم العقل الاول فاما الملازم عدم العقل الاول فاما الملازم  
ان الملازم بوجهين الاول ان في ذاته الملازم هو عدم العقل الاول فاما الملازم عدم العقل الاول فاما الملازم عدم العقل الاول فاما الملازم  
كان الملازم بوجهين الاول ان في ذاته الملازم هو عدم العقل الاول فاما الملازم عدم العقل الاول فاما الملازم عدم العقل الاول فاما الملازم  
اللازم لعدم العقل الاول كذا في الملازم بوجهين الاول ان في ذاته الملازم هو عدم العقل الاول فاما الملازم عدم العقل الاول فاما الملازم  
لذا كذا في الملازم بوجهين الاول ان في ذاته الملازم هو عدم العقل الاول فاما الملازم عدم العقل الاول فاما الملازم عدم العقل الاول فاما الملازم  
وهو الملازم بوجهين الاول ان في ذاته الملازم هو عدم العقل الاول فاما الملازم عدم العقل الاول فاما الملازم عدم العقل الاول فاما الملازم  
الاول كذا في الملازم بوجهين الاول ان في ذاته الملازم هو عدم العقل الاول فاما الملازم عدم العقل الاول فاما الملازم عدم العقل الاول فاما الملازم  
بانه متعلق بوجهين الاول ان في ذاته الملازم هو عدم العقل الاول فاما الملازم عدم العقل الاول فاما الملازم عدم العقل الاول فاما الملازم  
عنه بوجهين الاول ان في ذاته الملازم هو عدم العقل الاول فاما الملازم عدم العقل الاول فاما الملازم عدم العقل الاول فاما الملازم  
والوجه في الملازم بوجهين الاول ان في ذاته الملازم هو عدم العقل الاول فاما الملازم عدم العقل الاول فاما الملازم عدم العقل الاول فاما الملازم  
فوجه الملازم بوجهين الاول ان في ذاته الملازم هو عدم العقل الاول فاما الملازم عدم العقل الاول فاما الملازم عدم العقل الاول فاما الملازم  
بوجهين الاول ان في ذاته الملازم هو عدم العقل الاول فاما الملازم عدم العقل الاول فاما الملازم عدم العقل الاول فاما الملازم



قوله قد يكون اذا لم يتحقق احد الطرفين ارتفع كلاهما وقد يكون اذا كان الانسان حيوانا كان حيوانا يلزم المطلوب وهو مستلزم الممكن بالذات  
الحال بالذات ثم تقر بالاستدلال الثاني ان قولنا كل حال ولو بصفة مستلزم الممكن صادق لان عدم الواجب لذاته مستلزم عدم المستلزم  
فلا بد ان يصدق حكمه المستوي لانه لازم للاصل وصدق المطلوب يستدعي صدق اللازم وهو قولنا البعض الممكن مستلزم للحال في المطلوب  
وقيل عليه في المحاشية قائله نصير الطوسي عليه السلام في هذه المسئلة ان الاستدلال الثاني مغلط فان الموصوفية كلية كانت وجوبية لا تحسب  
الاستدلال الا الى الموجبة الجزئية كما تقر في مقوله اذا صحت بما عاين ان الاستدلال الذي يكون احكامه في بعض تقادير المقدم كما كان  
الحكم في الاستدلال الكلي على جميع التقادير المقدم لما اتفق عليك ان التقادير والاضاع في بشرطية بشرط الافراد في الكلية ليس مستلزما  
التيقن لان المقدم في اللزومية الجزئية ودره اي بدون الاوضاع ان كان هو مستلزم للتالي فيكون الاستدلال كليا لا جزئيا بهت لانه  
فرض جزئيا ما كونه كليا فالناتج في اللزومية الكلية تكون مستقلة في اقتضاها التالي وعدم انكسارها عليها بل لا غلطة الا في اوضاع  
فهي قولنا كل ما كان شيئا انسانا كان حيوانا انسانية ثابتة على اتي وضع كان الانسانية فلو كان الاوضاع فيه يدخل اكان شئوت الجزئية  
الانسانية على وضع دون وضع فلو بين الكلية الكلية وجملة الكلام ان اعتبار الاوضاع في اللزومية الكلية للتفصيل ان المراد عدم استقلال نفسه  
الا لانه مقدره المراد في اللزومية الجزئية او المقدم فيها ليس مستقلا في اللزوم بل الوضع فيه يدخل ايضا كما في قولنا قد يكون اذا كان  
الشيء حيوانا كان انسانا في شئوت الانسانية له الوضع التام في وضعه ان الشيء في بعض اوقات انسانية وهو كونه تاطعا يكون انسانا  
وان كان هو اي المقدم مع شئ اخر اي الوضع يستلزم للتالي فيكون قد يكون او الوضع احد المتعينين ارتفع كلاهما فاستلزم تمامها في  
المتعينين مع اوضاع اخرى دون الاوضاع التي لم يدخل فلا يكون هو اي المقدم وحده مقبولا وهذا ايضا خلف لانه فرض عدم مقبولا  
وهو في غير فان لا بد من اللزوم الجزئي ان يكون لا يتم فيه بل في الاستدلال في الجواب لا يلعب في حقها بهما واما انه لا بد ان يكون المقدم  
وحده كافيا في اي في اللزوم الجزئي فلا ولا يلزم من ذلك في شئ من الشرطية من ان الجزئية يجب ان يكون لا بد من ان يكون في الاستدلال  
او الصناد في الجملة ولا يجب استقلالها الا كانت كلية فتقر بغيرها انما اخرها ان القسم هو الى المقدم كفي الجميع في الاستدلال او الصناد في الجملة  
اللزوم او الصناد بالقياس الى الجميع كليا وبالقياس الى طبيعة المقدم جزئيا ولا يجب ان يكون ذلك الامر الا ضروريا للمقدم حال  
اللزوم او الصناد كالمثل ان لا يكون ضروريا للكل للزوم او الصناد فانه شرطها وان كان عدم الشرط للزوم الامكان عدم المشروط الا لا تستلزم شرط  
اللزوم ان يكون في الصناد والجزئي فان معناه ان المقدم لم يدخل في الاستدلال او الصناد في الجملة وهو متحقق سواء قسم له ام اخرها ولا بد من ان يكون في القائل  
تمها الحق الثاني ان الاستدلال الاول ايضا مغلط كما كان الاستدلال الثاني مغلط فان مستلزما عدم المستلزم الاول عدم الواجب  
لذاته كما في تيسر استلزام الممكن للحال بل استلزام الممكن للممكن فانه اي عدم المستلزم الاول غاية تلزم عدم اي العلة الاولى في غلطة وهو ان  
بالذات احد من اقسام العلة الاولى المستعمل لذاته تقر به ان عدم المستلزم الاول غير مستلزم لعدم الواجب لذاته حتى يلزم كون الممكن مستلزما  
الحال لذاته بل عدم المستلزم الاول انما يلزم عدم الواجب لذاته كونه مستلزما لعدم الممكن بالذات في عدم الممكن بل لا بد ان  
فيه ولا وانما المستعمل عدم الواجب لذاته عدم المستلزم الاول كونه كذلك في بعض التعليلات انت تعلم ان في ذات المقدمية كما في ان المقدمية في  
قولنا الشارح ومما يمكن بالذات عائد الى علية العلة الاولى ولولا عجزه لكان هو كونه مستلزما لعدم الممكن بالذات وهذا كما ذكرناه في التعليل المفرد  
عن في الدعوى وانما هذا الذي يوافق ان ذلك الضمير يرجع الى عدم علية العلة الاولى كما لا يخفى فان الاول تعالى لا يستعمل في المستلزم الاول  
لولا انقصا من بالذات فانه لو علم من هذا الاستدلال ان المقدمية المستلزمة في المستلزم الاول كونه مستلزما لعدم الممكن بالذات في عدم الممكن بالذات  
مستلزم عدم المستلزم الاول في عدم المستلزم الاول كونه مستلزما لعدم الممكن بالذات في عدم الممكن بالذات في عدم الممكن بالذات في عدم الممكن بالذات









انظر الى ان الماهية لا تقبل في غير الامور من الاسكان في الاتساع ووجوده تعالى مع موصوفاتها كغيرها من العوارض كما  
هو عند اهل البيت <sup>عليهم السلام</sup> انما هي استقار الجبروتية والعينية بحسب ما ينظر الى قولنا استقار الجبروتية وعندها يحل الاول بانزال استقار العينية في معنى الكلام  
لغتها <sup>التي</sup> في قولنا الانسان الانسان مثال للحل الاول والانسان حيوان مثال للجبروتية ثم يدعى كون تلك الامور بغيرها من موصوفاتها كغيرها  
الماهية من الماهية وانما استقار العينية باعتبار محل الاول فلان هذا المحل قد يكون نظريا كما استقار عليه في بعض الماهيات كقواتها ومنها اي في وجودها  
ليس بل هو الوجود فخل في لازم الماهية شك الامام الرازي وهو انه يلزم من شي من عدم مطلق الوجود في لازم الماهية كون الوجود من لوازمها  
مع انهم ليس يعدوا منها بل ان يكون هي اي الماهية من حيث هي هي المؤثرة في الوجود اي مقتضية له لا باعتبار الوجود حتى يلزم تقدمه في كل ما يقتضيه الوجود  
وجودات غير ماهية او عدم حتى يلزم جماع التقيضين والجواب عن ذلك الشك قال الشيخ ان الماهية لو كانت في نفسها لا يوجد ما علمه لوجودها كما  
افاده الامام لزم ان تكون الماهية موجودة على تقدير عدم ايضا والى بل لزم من جماع التقيضين وجوب الملازمة ان شي من الماهية من حيث هي  
الى كل واحد من الوجود والعدم على السواء لكون كل من العوارض فاما الماهية من حيث هي اي كما انها تحققه حال الوجود وكذلك كانت تحققه حال عدمه فلو كانت  
مقتضية للوجود وكان الوجود ايضا تحققا معها حال عدمه فيلزم جماع التقيضين فاستبان ان الماهية من حيث هي اي ليست مقتضية للوجود  
ولا يكون الوجود من لوازم الماهية وليس الامر كذلك في سائر الصفات يعني لا يلزم في سائر الاوصاف غير الوجود على تقدير كون الماهية مقتضية  
مقتضية لها لجماع التقيضين حتى لو كانا موجودا حال عدمه بل لزم منه ان يكون موجودا حين كونها غير موصوفة بتلك الصفات وهو ليس بحال  
اقول فيدي في جواب الشيخ نظرا لان اللازم على هذا التقدير ان على تقدير كون الماهية مقتضية للوجود هو ان لا يتفكك الوجود عن الماهية وهذا تفكيك  
الماهية لزمية قديمة لا اي ليس اللازم على ذلك التقدير ما قال الشيخ وهو ان يكون الماهية موجودة على تقدير عدمها لان الوجود من لوازمها  
الذات وليس كذلك ان حال الوجود وحال فليدرك الذات في حال الوجود لا ذات ولا تأثير ولا ترك في الحاشية يعني ان الماهية حال عدمها لا يكون  
معها الوجود حتى يلزم جماع التقيضين لماعرفت ان حال عدمها هو البطلان الذات فاحتج في الجواب عن شك الامام بقوله الماهية هي الماهية  
ان عدم اعتبار الوجود في الماهية اي عدم اخذ الوجود مع الماهية بطريق الجبروتية عندنا فتنسأ الصفات لا يقتضي انفكاها اي انك كالماهية عن الوجود  
حين اللاحقة انما هي انما هي الماهية لانه فان انفكاها عنه اي عن الوجود وهي اي حال كون الماهية مستقرة بحال كهيبت واذا انقرضت بحال  
الحال لزم الوجود وهذا من ان يكون الماهية مؤثرة يعني لما كان انفكاها الماهية عن الوجود حال انقرضت حالها فيكون ذلك لانها كمال التاثير بحالها  
بالطريق الاول اما وجه الثاني ان التاثير حال التاثير فاذن لا يتصور كونها مؤثرة في الوجود الذي لا يتفكك حال التاثير عنها فلا يلزم كون الوجود من لوازمها  
ولا كذلك سائر الصفات اي غير المؤثرة ذلك لانها تنفك عن الماهية وقيدها بالان من مراد الشيخ وحكم الحكم الماهية بانها اقوال في الحاشية  
بقوله يمكن ان يقال ان الماهية بحال عدمه مرتبة قوام الماهية الماهية الماهية الى الوجود لا يسلو به في ذاتها في تلك المرتبة فلو فرض تفككا لوجودها في تلك  
المرتبة فالتفكيك والمرتبوب بان يقترب بالوجود وبين التاثير فيلزم ان يكون وجوده في تلك المرتبة الماهية الماهية وهو محال بالضرورة فحالها هو ان  
الشيخ وانما علم واحد انتهى تفصيل على ما في بعض المواضع ان الماهية من لوازمها ليس مراد الشيخ بحال عدمها مرتبة الماهية بل مرتبة قوامها الماهية  
على جميع العوارض من الوجود والعدم وغيرهما فتقول في تقدير مراد الشيخ ان مرتبة قوام الماهية مقتضية على الوجود لكونه من العوارض فلو كانت  
الماهية مقتضية للوجود في تلك المرتبة لزم ان يكون موجودا فيما لان الضرورة شاهدة بان مقتضى المؤثر محال بان يكون موجودا سائر التاثير  
فيكون كون الماهية موجودة في تلك المرتبة مقتضية على الوجود فيكون الماهية مقتضية للوجود وذلك لان الوجود من لوازمها  
منها هو العلم الماهية فيكون مراد الشيخ وانما علم واحد انتهى تفصيل على ما في بعض المواضع ان الماهية من لوازمها ليس مراد الشيخ بحال عدمها مرتبة الماهية بل مرتبة قوامها الماهية  
المرتبة الماهية التي في مرتبة العوارض في الماهية الماهية الماهية الى الوجود لا يسلو به في ذاتها في تلك المرتبة فلو فرض تفككا لوجودها في تلك







ليس بمحال فاجاب المصنف عنه اي عن السؤال المقدّر بان صدق السالبة لا يستدعي وجود الموضوع بل قد تصدق بانقضاءه وهذا كما  
نقرر في الجواب ان السالبة كما تصدق بعدم المحمول كذلك تصدق بعدم الموضوع وتقوم لهم تسلسل فيها ليس بمحال سالبة موضوعها اي التسلسل  
ليس بموجود فصدق السالبة بهننا بانقضاء الموضوع لا بانقضاء المحمول عن الموضوع بان يكون التسلسل موجودا في الافتراضات وليست عليه  
المحمول حتى يلزم المخدور بل هي هنا اشكال آخر وهو ان اللزومات الغير المتناهية الحاصلة بين اللزوم متحققة بحسب نفس الامر اي في  
اللزومات متحققة عليها باحكام صادقة ايجابية وهي تستدعي ثبوت الموضوع ولما عرفت ان ثبوت شئ شئ في فرع ثبوت ذلك الشئ كالاكتفاء  
واللزوم والحق في نفس الامر بان يقال تلك اللزومات الغير المتناهية ممكنة اولازمتها متحققة في نفس الامر فتكون تلك اللزومات موجودة فيها  
اي في نفس الامر بالبرهان من التطبيق والتعريف وغيرها شأنا على استحالة وجود الامور الغير المتناهية في مطلق عالم الواقع ولو سلم  
اي توضح الاشكال الاخر ان لنا قضية صادقة في نفس الامر وهي اي القضية الصادقة ان هذه اللزومات اللامتناهية الحاصلة بين اللزوم  
واللزوم ما يمنع انه كما من اللزوم اولو لم تكن تلك اللزومات محكوما عليها بذلك لاقتناع اي اقتناع الحكماء من اللزوم لا من لزوم  
اساس بل اللزوم والتالي باطل فالمقدم مثله وجب الملازمة انه لو لم تكن اللزومات اللامتناهية محكوما عليها باقتناع الحكماء لا يمكن الا الحكماء  
والمستلزم لتجزئة الحكم الكال لازم من اللزوم فينتج الملازمة بين المتكافئين فان يجب ان يصدق الحكم الايجابي باللزوم على كل لزوم  
وطبعا الربط الايجابي يستدعي وجود الموضوع في نفسه قد يمنع كون القضية هنا موجبة حتى يستدعي وجود الموضوع فان اقتناع الحكماء  
امر في نفس فتكون القضية سالبة بمعنى فيزعم حق كل من تلك اللزومات الغير المتناهية في نفس الامر من حيث انها موضوعات الاحكام  
صادقة في لزوم التسلسل في الامر لا في الامور الاعتبارية المتقطعة بالانقطاع الاعتباري والحل عن الاشكال الاخر باللزوم  
بمعنى كالاكتفاء فله اعتبار ان احد جانبيه ليس له نسبة بالبرهان والبرهان بين اللزوم والموضوع وانما هو ان الحكماء قد يكونوا  
نسبة بالبرهان بين اللزوم والموضوع وثانيهما ان يعتبر تصديقا بالاستقلال الى انه من الموضوعات فيجب ان الحكم عليه بوجوبه في كل  
بقوله لا اني ليس اللزوم له ما يحتمل في نفسه فاذ في اي اللزوم وثالثها اعتبار رعاية نسبة الحكم عليها بمعنى هو ان الحكم الايجابي  
بالسلب لا معنى له في ولا ينطلي الى كونه لازما او غير لازم وانما حقه الحكم عليه اي اللزوم بما هو موضوع في نفسه في التبعين فالحكم عليه باللزوم هو  
حيث انه بطور الحقيقة في كمال العقل لا بما هو لزوم نسبة بينهما فاذا القطع ذلك الحكم القصد في القطعة بالاسس في كل ان اللزوم  
بالاعتبار الاول لا يصلح لكونه محكوما عليه باللازمة فليس هناك سلسلة اللزومات فلا تسلسل اصلا ولا اعتبارا في نفس هذا الزعم ان  
القطع ذلك الحكم القصد في القطعة بالاسس في كمال العقل لا بما هو لزوم نسبة بينهما فاذا القطع ذلك الحكم القصد في القطعة بالاسس في كل ان اللزوم  
بان تلك اللزومات الغير المتناهية موجودة في نفس الامر بوجوبه ما يشرع في عنه لا اي ليست موجودة فيها بوجوبه من حيثها من خارج  
بل من الاستحالة اي التسلسل فاما كان مستهزما ان يقول ان الربط الايجابي يستدعي ان يكون الموضوع موجودا في حد ذاته وان لم يوجد به  
اكثر اذ فلا يلزم في الحكم الايجابي عليه ان لا يكون له باليقين طبعا الربط الايجابي هو الوجود الا ان الشئ يكون الموضوع موجودا في  
وانه موجودا بوجوبه فاشأنا ان لا نقدر في الامور المقدارية الجسم اذا شئنا بوجوبه وبغيره والبعض الآخر في اي الامور  
المقدارية بوجوبه فالحكم القصد في القطعة بالاسس في كمال العقل لا بما هو لزوم نسبة بينهما فاذا القطع ذلك الحكم القصد في القطعة بالاسس في كل ان اللزوم  
بما هو موضوع في كل من الطرفين في اعتبارهما اعتبارا اي اعتبار المعروض بهما وهو من ذلك الحاضر في هذا الاعتقاد باعتبارهما  
اذ على الاعتبار الاول يكون كقولنا ان كل كذا طبيعي يات في الطبيعيات ايضا فانها في الطبيعيات مخرج في غير عدم الفرق بينهما واما  
في الاعتبار الثاني فكل ما شافنا ان يكون في كذا كذا طبيعي يات في الطبيعيات ايضا فانها في الطبيعيات مخرج في غير عدم الفرق بينهما واما





على وجهه كما في ذاتها كان او غيرهما بالقياس الى ما هو خارج عنهما في المقوم المجهول فحصل على اى ذلك المقوم اما في قوامه من مرتبة ثانية  
 كما فصل اعني المناطق مثلا فلا يكون فيه خاصية الجنس الذي هو مقومهم في حد ذاته كما يحصل في الخارج فحصل على اى ذلك المقوم اما في قوامه من مرتبة ثانية  
 مرتبة الماهية وهي الانسان كما سبق بيانها في بحثنا على ان في المقام مطلقا حين احدها اعتبار الماهية مستقيا  
 الى الامور المحسوسة وثانيها اعتبارها بالقياس الى الامور الغير المحسوسة فعلى الاصطلاح الاول يؤخذ الحيوان مثلا تارة بشرط شئ اى  
 من حيث انه محسوس فيكون نوعا معين الانسان وتارة بشرط لا شئ اى من حيث ينضم اليه ما خارج عن حصول منه امثلة فيكون  
 جزءا ومادة وتارة لا بشرط شئ اى من حيث هو من غير تعرض شئ اخر فيكون جنسا ومحمولا وعلى الاصطلاح الثاني يؤخذ الانسان مثلا  
 تارة كشفا بالحوادث تارة خاليا عن تارة مطلقا فقول الشارح في قوامه من مرتبة ماهية رضى الى الاصطلاح الاول في قوله في مرتبة  
 متاخرة عنها اى من الماهية اشارة الى الاصطلاح الثاني كما في الانسان بالقياس الى العواضلة الشخصية ووجه التماثل ان مرتبة  
 العواضلة لو كانت لازمة او مفارقة متاخرة عن مرتبة المعروض على ما بينناك عليه ان الانسان اذا اخذ لا بشرط شئ كان نوعا اذا  
 بشرط لا شئ كان مادة ومحمولا واذا اخذ بشرط شئ كان شخصا ثم تفصيل المرام ان تحصل النوع بالعواضلة الشخصية فما هو في المرتبة المتاخرة  
 عن مرتبة الماهية ما التقي عليك ان النوع يحقق تمام الماهية ليس يحصل منظر في مرتبة ماهية بالاعتبار الاشارة الى الوجود والحرمان  
 وذلك على الوجهين الشخصية فابهم النوع انما هو بحسب الاشياء لا بحسب الذات بخلافه فان كان الماهية بحسب الذات الماهية ماهية  
 في نفسه ما يحتاج الى تم مرتبة ذاتها في المقوم فحصل على ما بينناك عليه ان الانسان اذا اخذ لا بشرط شئ كان نوعا اذا  
 لا عرض بالقياس الى زيد فانه اذا اخذ بشرط شئ كان كائنا اذا اخذ لا بشرط شئ كان عرضا محمولا عليه بالمواظاة لكونه متحد معه اتحادا  
 بالعرض واذا اخذ بشرط لا شئ كان عرضا محمولا عليه بالاستحقاق لا بالمواظاة فان هذه المرتبة ليست الامتية المتغيرة فظاهر ان باعتبار المتغيرة  
 لا يصح اكل الابداسية وتلك الابداسية لا يمكن الا بالاشتقاق ومن ههنا اى ومن كون الكاتب عرضا محمولا لا بالاشتقاق اذا اخذ لا بشرط شئ يظهر ان  
 اكل الاشتقاق لا يختص بالمبادئ بل يختص بكل الاشتقاق في الاشتقاق ايضا كما يجري في المبادئ وقد تجرى اى الاعتبار بالاشتقاق في  
 كل ما يخرج من كائنه او كونه بالقياس الى كل ما يتارنه اى يقارن كل طبيعة لا على وجه التحصيل كالشوب مثال الطبيعة الكلية بالنبذة الى البيوت  
 رزقها الطبيعية على الشوب بالقياس الى اوصافه وسائط اكل العموم اى الكلية هو اعتبار لا بشرط شئ بالاصطلاح الاول اى اعتبار الماهية  
 مستقيا الى الامور المحسوسة ثانيا اى المقوم على كلياته متشعبة دون هذا اى ليس مثلا اكل العموم والاعتبار لا بشرط شئ على الاصطلاح الثاني  
 وهو اعتبار الماهية بالقياس الى الامور الغير المحسوسة لان الماهية على هذا الاصطلاح قد يكون جزئيا كما اذا اخذ لا بشرط شئ بالقياس الى اوصاف  
 كائنه فاما الكاتب فله الماهية كماله لا بالاشتقاق وهو اكل الكلي ولو اكل كان كل الخرى على نفسه هذا لانه يكون جزئيا فله وجهين  
 حيث يرى اى كماله فحصل الى الانسان مثلا اذا اخذ لا بشرط شئ على نفسه فقول بان يؤخذ الماهية من حيث شئ اى وجهين المتفرقة متعلقا بالماهية شرا  
 لبيان مرتبتها المتقدمة من حيث يخرج اعتبارا متما ومرتبة ما قد سبق توضيحها فذكر كذا في اسما شخصية لم يوجد في هذا الحكم اى ملاحظة من  
 الماهية دون باعتبار الماهية الانسان في مقدماته اى ذاتياته وان تارة كان الانسان في الواقع محسوسا بعوارض كثيرة فكذا اى احوال  
 مستقلة عنها اى عن الانسان في هذا الحكم وذلك لان المقام مع الماهية تلك العواضلة فهي متعلقة عن جميع ما هو خارج عنها على ان يكون  
 متعلقا بقوله مستقلة هذا السلب اى سلب العواضلة عن الانسان بالاشتقاق نهائيا من العواضلة ليس على الانسان  
 ولذا لا يؤخذ الانسان ليس من حيث هو هو العواضلة بتأثيره في سلبه كما ان السلب يبارد على الايجاب من تلك الماهية  
 انما لا يوجب السلب في ذلك في الماهية المتاخرة عن الذات لا في ما هو متعلق بالماهية اى الماهية التي هي عنوان الماهية

















المخلوقة بالحواس الشخصية فالاشياء في طرف الخط والتعريف وهو المذهب فان له قدرة على التخليط والتعريف والوحدة في موطن الاصل  
وهو الخارج الاستيعاب وجودهم في تحقيق المقام على ما افاده العلم الاول الحكمة اليونانية أي خبر الاحقدين في الافق المبين ثم المدة وهو شارة  
ما يؤمن من ان كيف يصح كون الطبيعة المخلوقة بالحواس الشخصية منافية ومقابلة للطبيعة من حيث هي في الحال ان تلك الطبيعة مستعدة في  
فصل هذه الطبيعة لكونها عادية واستلزام تحقيق الخاص لتحقيق العام بالاسترة وفيه والايام انما كالتخصص عن العام ان الطبيعة والكمالات  
عين لهم في جميع موطن اي ظروف الوجود من الخارج والذهن لكن العقل ان يأخذ ما هي الطبيعة مائة من حيث المخلوقات بالمشرفات  
والعقود في اخرى من حيث التعريف من المشتقات والاهام وضعت العقل بينهما اي بين الطبيعة والعنصرية اليونانية ما هي مقابلة او الفرق  
لكون الفرد والطبيعة متميزين في هذه الملاحظة مع كونها متساوية في نفس الامر في هذه الملاحظة اي ملاحظة المخلوقات والكمالات  
بالطبيعة في نفس الامر انما هي لان الطبيعة مأخوذة بالبشرط في ذاتها من ان يكون بها شرط او لا يكون في حقيقة الطبيعة  
المأخوذة بالبشرط في الوجود اي تحقيق الطبيعة بفرضيها ان العام تحقيق الخاص في اي ظرف من الظروف الخارج كانت هي  
وتمت ولو حصل في هذا الخارج اي لحاظ للبشرط في كونه مستعدا لكون قوله انكم انما في المخلوقات بالكمالات  
لله طبيعة بشرط في من حيث خصوصية بل هي انما هي الطبيعة لا بشرط في مفهومها اي عن الطبيعة بشرط في ريثما بالارام الملاحظة  
والبار التحسينية الساكنة والشارب المشكك في الحين والخطية تامة رتبة او زائدة على اختلاف القولين اي حين تأخذ الطبيعة بالكمالات  
صح ايضا جوابه ان يحكم عليها اي على الطبيعة بالتعريف فيجب اني حسب تلك الملاحظة في هذه الملاحظة طرف الخط والتعريف باعتبار  
تقديم على ما في بعض الجوانب ان اذ هو الفرد في هذه الملاحظة كان الطبيعة لا بشرط في مفهومه في هذا الملاحظة والايام اجتماع المجموع والكمالات  
في شيء واحد من غير تباين اصل فيلزم عدم الفرق بين الفرد والطبيعة في هذا الخارج اي في كل على الطبيعة الملاحظة والتعريف من خصوصية الفرد  
والكمالات مخلوقة معها في نفس الامر في هذا الملاحظة ايضا فصار هذا الملاحظة طرفا لا تعريف اذ انما في هذه الملاحظة والايام في  
مع قطع النظر عن اعتبار خصوصية كان هو طرف الملاحظة الفرد بالماضية من حيث هي فان قلت اني لم أصح تحقيق الفرد بدون الطبيعة في  
بحسب هذا الملاحظة ان هذا الملاحظة ايضا من موطن نفس الامر قلت ان هذا الملاحظة والكمالات من انما في نفس الامر انما في نفس الامر  
او من من هذا الملاحظة كالمبدأ مثلا او من من دار من دور في نفس الامر بمنزلة البدن رتبة الملاحظة بمنزلة الدار والايام تحقيق الفرد  
اي بدون الطبيعة في هذا الملاحظة دون تلك التي نفس الامر والخرق في الكتاب ككون في اقل في اسباب شبيهة ببعض خرق الحكم في  
انما في الطبيعة الفرد انما يلزم ان تكون انما في نفس الامر ان ترفع عن جميع موطنها والايام من الانما في كونه بعد خرق الحكم  
الحكم انتهى واليها جوايب آخر لا يخفى من المصدر بقوله فان قلت ان هذا الملاحظة والكمالات من موطن الواقع من حيث كانت وجودها في العقل اي  
تصرفها من حيث خصوصية هذا الاعتبار لزم تحقق الفرد بدونها اي بدون الطبيعة في اي في ذلك الملاحظة من حيث خصوصية هذا الاعتبار لزم  
في نفس الامر انما في كونه على ما في بعض الجوانب ان هذا الملاحظة والكمالات من موطن الواقع من حيث كانت وجودها في العقل اي  
في نفس الامر انما في كونه على ما في بعض الجوانب ان هذا الملاحظة والكمالات من موطن الواقع من حيث كانت وجودها في العقل اي  
والحال هو ان في ذلك انتهى ان من القائلين بوجود الطبيعة في الخارج وهو ياتي بقوله اي بقوله الطرية بالذات بحسب تعدد الجوانب في  
الاختلاف بالذات وهو انما لا يوجد لها اي الطبيعة بالذات وذلك لان مناط التعدد بالذات تعدد الوجود في الطبيعة اذ كانت موجودة بالذات  
ليتم وجودات الاشخاص كانت لها وجودات مستعدة بالذات فكما يوجد في الخارج والتعدد في الطبيعة اذ كانت موجودة بالذات  
زيت الشارح في ذلك الزعم بقوله وليس في الطبيعة كذا اي عدم كون الطبيعة واحدة بالذات اي الطبيعة واحدة بالذات















اي ماد صاحب الاشراق مراده اي مراد افلاطون مقام اثبات الصورة المنقولة اي الصورة النوعية التي تتجلى في انفسها هي المادية فيكون  
 وذلك لعدم قولهم بالصورة النوعية لتزليده بالرفع منزلة الصورة كذا في الحاشية واما ههنا اي في محبت الماهية مراده اي مراد افلاطون  
 وجود طبيعة مجردة عن خصوص المادة وعوارضها المجردة عن جميع العوارض بادية كانت او غير باقية لا يعلم عليه اي على الافلاطون القول بوجود  
 الماهية المجردة عن جميع العوارض حتى عن الوجود والتجرد فلا يشنع عليه بان وجود تلك الماهية محال لان الوجود ايضا من العوارض فكيف لم يشر  
 ان مراده تجردا عن المادة والاعراض اللاحقة بها بسبب المادة لاجل الوجود والتجرد ايضا ومن البين انه لا دخل للمادة وعوارضها في تجرد  
 حقيقة في الواجب ان لا يقول بذلك بعد ان يقال ان وجود الماهية المجردة بهذا المعنى عالم ينكره احد ولو كان كذلك لما كان محل التشكيك كما  
 هو في افواه العوالم ناطق الى المنفى لا الى النفي ونعم اي من العوالم المصنف هم وسياقي قوله هي مثل الافلاطونية فيقول القائل هو العلامة شرح  
 حكمة الاشراق والمقصود منه دفع استبعاد المطلق المثالي على المجرد وذلك لان المثال كثر الملاحظة على النوع المادي وظاهر ان الشيء المادي دون  
 المجرد فكيف يصح إطلاقه عليه المثالي وان كثر استعماله في النوع المادي وهو الصريح في اسم الذي هو مصنف حتى كانه اي المثال يخص به اي انهم فانما  
 استعمال المثال في رب النوع لانه اي رب النوع مثال له اي النوع في عالم احاط اي الذين كان مصنف مثال له اي النوع المادي  
 في عالم خاص واما اي ولان كل واحد من رب النوع هو مصنف مثالي لاخر فيكونه مثالا للشيء وان تفاوتا بحسب طرفي القول احسن يقال لرب النوع مثل  
 ثم اعلم المقصود منه تحقيق المقام بحيث يكشف عنه معاني مثل الافلاطونية ونزول الالتهام عنها ان الراد مثال الافلاطونية في حاشية الماهية اعلم  
 الافلاطونية الالهية المتمايزة عن الافراد التي في اعتبار العقل اعني النفس الطبيعية من حيث هي هي من غير ان يفسر عن مقارنتها بوجه وصية المادة وعوارضها  
 وهو الشيء الذي دون الشيء الطبيعي المكتشف لخواص المادة كذا في الحاشية وفي باب تفصيل العوالم المثالي المتوسط بين عالمي الاشياء والاشياء  
 وفي مقام اثباتها ورقة النوعية اعلم ان مراده من المواد المسماة بالماهيات في سطور العلم الجمول الاثنية القائمة بانفسها لا بالاعتبار  
 وقد تفصيل في شرح اعطيت هذا ما حققه المحققون من الحكيم والاشيخ وقال احسن الماثل الحكيم اليونانية وهو السيد الباقر في الافان لم يبين ان  
 للبطاع الممرسة اي الكلية تنبؤ من الوجود اذ هو وجوده في ذات الكثرة بمقتضى طبيعة العوارض فهو عين وجوده والاشخاص وهذا هو الذي يكون وجود  
 مراد بالاسكان الكاسية مادي كما في الجزئيات المادية فيكونه بالامتداد الزماني وثانيه وجوده في ذات الكثرة في غير ذلك من ان يكون  
 من غير ما بالاسكان الاستعدادي ثم لما كان وجوده محض مادية في عالم من غير توقف على المادة وعوارضها معي بالاشياء متميزة عن وجودات الافراد  
 باسرها غير خاضعة لشي من العوارض وذلك لانه معاني مثل الافلاطونية فيكونه بالاشياء الماثل الحكيم اليونانية وهو السيد الباقر في الافان لم يبين ان  
 وفيه وجود الاشياء من غير ان يفسر عن مقارنتها بوجه وصية المادة وعوارضها وهو عين وجوده والاشخاص وهذا هو الذي يكون وجود  
 فانفسهم ويمكن ان يرجع قول العلم الاول الى هذا بان يقال ليس مراده اثبات الوجود من المتمايز من حيث الذات بل بيان الوجود والتعاطيل  
 كما في قولنا لا اعتبار من غير اعتبار الوجود لاجل حصول ما لا يمتنع فيه وان كان المذكور فيما سلفه يتحقق فيكون ان يكون الحكم المسمى في الاشياء  
 بين الافراد وجوده في ذات الكثرة في الافراد من الاستعداد الى العينية الاثنية لا داخل في الوجود بالاسكان الاستعدادي فهو الكلي المسمى في وجوده  
 عن الافراد ومن جميع العوارض الواضح ان انفسه اي ما على ما سلفه بالاسكان الاستعدادي يتحقق في ذات الكثرة في الافراد من الاستعداد الى العينية  
 والاطلاق لا يخرج الوجود في ملكه لاسراره في ملكه لاسراره في ملكه لاسراره في ملكه لاسراره في ملكه لاسراره في ملكه لاسراره في ملكه لاسراره في ملكه  
 الافراد وانما حصلته الطبيعية لا تتغير في الاشياء بل في الافراد من الاستعداد الى العينية الاثنية لا داخل في الوجود بالاسكان الاستعدادي فهو الكلي المسمى في وجوده  
 ان في وجوده في الاشياء كما كانت في وجوده في الافراد من الاستعداد الى العينية الاثنية لا داخل في الوجود بالاسكان الاستعدادي فهو الكلي المسمى في وجوده  
 في الاشياء كما كانت في وجوده في الافراد من الاستعداد الى العينية الاثنية لا داخل في الوجود بالاسكان الاستعدادي فهو الكلي المسمى في وجوده



















بل ان المقولات لا اجزاء اذا شخصت في الذهن مع التعريف بان يقيدها بعض حصلت فيها صورة اي صورة المقولات مجتمعة بحيث يكون هذا  
الجميع القرب قد مر او احدهم لشيء تصور الماهية اي ماهية المحرور بالكنه وكان احسن تصورات مرآة لمشاهدة كل واحد من الاجزاء فاذا نظرنا  
اي الى كل واحد من الاجزاء تصور وفيها اي احدها من بين الاخر صارت مجموعة واحدة يشاهد بها مجموع الجزئين هو المحرور والمجموع  
هو المحرور باعتبار العلم بالكنه وبالصورة التفسيرية التي هي مرآة لمشاهدته والكتاب هو المحرور باعتبار خصوصية شق في الذهن من غير ان يكون  
هنا شئ اخر مرآة للملاحظة بمعنى المحرور بالكنه والكتاب هو المحرور بالكنه الشئ المحرور بالكنه والكتاب هو المحرور بالكنه الشئ المحرور بالكنه  
هذا ما حققه السيد صدره في شرح الواقعة معجزة كل جزء مرآة يشاهد بها ذلك الجزء قصدا فانما اجتمعت صورتان وتقربتا احدهما بالآخرى صارتا  
مرآة يشاهد بها مجموع الجزئين فيصير كل واحد منهما ذوا هو تصور الماهية بالكنه على ان الكتاب من تصور جزئين فالعريف الماهية مجموع  
الموكل واحد منهما مرم على الماهية ولما دخل في تعريفها ذواها الجميع المركب بينهما المحل في الذهن على الوجه المذكور فتصور الماهية المطلقة بالكتاب  
الذي هو مجموع تلك الامور ثم من قال احد استصورات مجموع مجموع التعريفات محدودة في ما يحاشيته قوله من هنا انه يقول بان علم  
اي على نسب الامور من كون لتصورات كلها يبرهنة التعريفات باسرها بما هو الان تصديق عند بل ان الامور لا تشاهد الا بالاجزاء  
عن ذلك المزمع ان يترجم ان الحكم قد يكون نظريا او تقريريا ان يترجم ان الامور انما تصورات كلها بدريه سوى الحكم فانه قد يكون نظريا او كتابيا  
انه قد يكون بهما مستقديا على اوله بل لما كان هذا مخالفا لما في الحقيقة الاخر يقولون ما مع فكر في فهمه اي في فهمه فترجمه بالامور  
ان الحكم اعتبارين احدهما اعتبارا بديهيا الكلي التصوري وهو بهذا الاعتبار بدري في كل فالحكمة هي كل تصور بدري هو ثابتهما اعتبارا في الحكم  
وجوده رايلي ما وعدتم ان كتاب رابطي انما لفظه حال الطرفين اي الحكم عليه وبهذا الاعتبار اي الاعتبار الثاني فترجمه على انظر وطولها  
من البرهان ان الاعتبار اعتبارا بديهيا كذا في قوله انما لفظه الطرفين من حرفي فلفظي اي نظري كون الحكم بدريه  
باعتبار نظري باعتبار القول بحال الطرفين فان الاعتبار اي الاعتبار الثاني فترجمه على انظر وطولها  
القول بحال البديهية من حيث انه البديهيان المتعنيين اي الجحول المجهول اليه يترجم على انما لفظه الطرفين فترجمه على انظر وطولها  
قوله من هذا لفظه تصور في قول القائل سمع الله الذين المتقاربان لا فرق بيننا وبين التعريف اللفظي وبين تعريفنا الذي قال في  
الهروي انما لفظه تعريفين اللفظي في كلام الكثرين من القادس والمساخرين ثم علم انه ذهب المتقاربان الى ان التعريف اللفظي  
من هذا لفظه التصوري ووزعم انه لا فرق بين تعريف الاسمي حيث فسره بما يخل فيه اللفظي ثم وافقه ما يشهد بالاسمي وحيث ان تعريفات المذكورة  
في كتب اللغة تعريفات بديهية فظاهر ان تعريفات المذكورة في تلك الكتب لفظية فترجمه على انما لفظه الطرفين فترجمه على انظر وطولها  
من علم انه تعريف بين اللفظي والاسمي ان البديهي هو تعريف اللفظي دون الاسمي لان الفرض من تعيين صورة فخره انه وهو بينا في اللفظي  
ثم فترجمه ان لفظه لفظي بغيره غير صحيح اذ هو يستعمل الاسمي حيث يستعمل اللفظي وانهما لفظي وعينه ان اللفظي يستعمل في البديهي وانا  
الاسمي هو لفظه حاشا ان الفرق بينهما وقيل انما هو الصمد السيد الذي انما هو مسمى من تعريف اللفظي تصور المعنى المسمى من حيث انه الذي  
ذلك اللفظي وخرجه من لفظه المعنى هو الحق الهروي في حاشيته على شرح المواقف بانه يسمي اللفظي ما في اي من كون لفظه فترجمه على انظر وطولها  
المعنى من ذلك اللفظي تعريفه اسما لفظيا فترجمه على انما لفظه الطرفين فترجمه على انظر وطولها  
الشئ من حيث انه مسمى من لفظه المعنى لم يكن حاشا لاسم قبل فليكن تحصيل امر لم يكن حاشا لاسم قبل فليكن تحصيل امر لم يكن حاشا لاسم قبل فليكن  
للفظي انما هو من حيث ان لفظه تعريف اللفظي لا من حيث ان لفظه تعريف اللفظي لا من حيث ان لفظه تعريف اللفظي لا من حيث ان لفظه تعريف اللفظي  
من انه مسمى من لفظه المعنى كان حاشا لاسم حاشا لاسم الماهية بديهية وانا اذا كان الفرض من تعريفه لفظيا او كتابيا فترجمه على انظر وطولها



















[illegible]













هذا هو الحق الذي لا يمتنع عليه  
 ان يكون الحق في نفسه  
 لا يحتاج الى دليل  
 بل هو الذي لا يمتنع عليه  
 ان يكون الحق في نفسه  
 لا يحتاج الى دليل

لقد قيل ان الحق هو الذي لا يمتنع عليه  
 ان يكون الحق في نفسه  
 لا يحتاج الى دليل  
 بل هو الذي لا يمتنع عليه  
 ان يكون الحق في نفسه  
 لا يحتاج الى دليل

منه الا حصار فقط فلا يصح التعريف بالانطلاق

الحق هو الذي لا يمتنع عليه  
 ان يكون الحق في نفسه  
 لا يحتاج الى دليل  
 بل هو الذي لا يمتنع عليه  
 ان يكون الحق في نفسه  
 لا يحتاج الى دليل

هذا هو الحق الذي لا يمتنع عليه  
 ان يكون الحق في نفسه  
 لا يحتاج الى دليل  
 بل هو الذي لا يمتنع عليه  
 ان يكون الحق في نفسه  
 لا يحتاج الى دليل

الحق هو الذي لا يمتنع عليه  
 ان يكون الحق في نفسه  
 لا يحتاج الى دليل  
 بل هو الذي لا يمتنع عليه  
 ان يكون الحق في نفسه  
 لا يحتاج الى دليل



14

1950